زبان و ادراک

جستاری در هرمنوتیک زبان[1]

هانس گئورگ گادامر

برگردان از آلمانی: دکتر فرشید دلشاد[2]

پیش درآمد

هانس گئورگ گادامر (فوریه‌ی ۱۹۰۰ در ماربورگ – مارس ۲۰۰۲ در هایدلبرگ، آلمان) بی گمان بزرگترین و سرشناس‌ترین اندیشمند سده‌ی بیستم میلادی و بنیانگذار هرمنوتیک نوین و زبانشناسی فلسفی است. جستار زیر ترجمه‌ای است از مقاله‌ی وی به همین نام (*Sprache und Verstehen*) که فیلسوف در سال ۱۹۷۰ میلادی نگاشته است. با گذشت نزدیک به پنج دهه از نگارش این کوته‌نوشت، درون‌مایه و چالش‌های مورد بحث قرارگرفته در آن هیچ گاه تازگی و جهانشمولی خویش را از دست نداده‌اند. در این جستار، گادامر زیر عنوان **"زبان و ادراک"**، این مؤلفه را از سه دیدگاه فلسفی–پدیدارشناختی، زبانشناختی–واژگانی و تأویلی–ترجمه‌گرا مورد بررسی قرار می‌دهد. *زبان و ادراک* گرچه در زمره ی بلندترین جستارهای گادامر در زمینه‌ی هرمنوتیک زبان نیست اما این نوشته به جهت انگشت گذاردن بر حساس‌ترین و چالش برانگیزترین شاخصه ی انسانی که همانا منطق گفتار است در میان دیگر مقالات گادامر از جایگاهی بسیار ارزشمند برخوردار است و مترجم کوشیده است تا با وفاداری به سنت زبانی گادامر این جستار را برای نخستین بار در دسترس خوانندگان فارسی قرار دهد چرا که جای این مقاله در میان آثار فلسفی زبانشناختی ترجمه شده به فارسی – و نگاشته‌های پیرامون هرمنوتیک زبان به طور کلی – بس تهی بوده است.

مسأله‌ی ادراک در این چند سال گذشته به گونه‌ای فزاینده بدل به امری روزمره و همزمان، نوین گردیده است. بی‌گمان این امر جدای از تندروگرایی سیاست جهانی و اجتماعی، وضعیت و حساسیت برانگیزی تنش‌های پُرکشش امروزی نمی‌تواند بود. این موضوع در همه‌ی جایگاه‌هایی که کوشش‌هایی پیرامون تفاهم میان سرزمین‌ها، ملیت‌ها، گروه‌ها و نسل‌ها انجام می‌پذیرد قابل لمس است. به ویژه آنجای که "نبود" یک زبان مشترک احساس می‌شود و تعبیرهای بنیادین جاری در زبان، چونان واژگانی برانگیزاننده عمل می‌کنند که رویارویی‌ها و چالش‌های متقابل را دامن می‌زنند و تنش‌ها را می‌افزایند. آنجای که آدمیان، دقیقا برای به یکسو نهادن همین چالش‌ها گرد هم می‌آیند تا به مقوله‌های مشترکی چون دموکراسی و یا آزادی بیاندیشند.

---

[1] این مقاله ترجمه‌ای است از هانس–گئورگ گادامر، *زبان و ادراک ۱۹۷۰*، گردآوری ژان گروندین، انتشارات مهر ۱۹۹۷، توبینگن، آلمان. شناسه‌ی آلمانی کتاب:

Hans-Georg Gadamer, *Sprache und Verstehen* 1970, in: *Gadamers Lesebuch*, Hrsg. Jaen Grondin, Tübingen: Mohr 1997, pp. 71-85

[2] دکتر فرشید دلشاد (۱۳۵۰) دانش آموخته ی زبان و ادبیات خارور نزدیک و قفقاز و نیز زبان شناسی تاریخی– تطبیقی و فرهنگ و زبان های باستانی از دانشگاه های ایران و اروپا است و از سال ۱۳۷۵ سرگرم تدریس در ایران، روسیه، اروپا و آمریکای شمالی در همین رشته بوده است.

نیازی به آوردن برهانی برای این فرضیه نیست که سرتاپای مقوله‌ی تفاهم یک مسأله‌ی زبانی است و از این رو دستیابی به آن و یا دورافتادگی از آن، تنها به یاری و یا عدم یاری یک دهلیز زبانی امکان‌پذیر است. همه‌ی پدیده‌ها و عناصر تفاهم و نیز سوء تفاهم که بن مایه‌ی به اصطلاح *هرمنوتیک* را پی می‌ریزد، تظاهرات زبانی را به مثابه‌ی مقدمات آن می‌شمارد. در این میان، پیش درآمدی است که من برآنم که در دنباله‌ی این گفتار و با گامی آهسته و روشن به بحث پیرامون آن بپردازم. این *پیش درآمد* یا مؤلفه بر آن است که نه تنها رخدادِ "میان‌مَردُمی تفاهم" بلکه *روند* ادراک نیز به خویشتن خویش یک رخداد زبانی را باز می‌نمایاند و این هنگامی است که این پروسه بر پایه‌ی یک پدیده‌ی بیرونی، زبانی و یا نوای فروخفته در یک واژه‌ی نگاشته شده استوار می‌شود؛ رویدادی زبانی از گونه‌ی یک *گفتگوی درونی روح با خویشتن خویش*، از آن سان که افلاتون دانش ادراک را شاخصه بندی نموده است.

این امر که سراسر مقوله‌ی ادراک پدیده‌ای صرفا *زبانی* است، ادعایی است چالش برانگیز. اما کافی است تا نگاهی بر خویشتن و آزموده‌های شخصی خویش بیافکنیم تا بی‌درنگ شمار فراوانی از نمونه‌هایی را به به خاطر آوریم که در آن *دریافت خاموشی گزین و آرام*، خود را در مقام بالاترین و پر ظرافت‌ترین شیوه‌ی ادراک به شکل گفتگویی درونی بازمی‌نمایاند. آنکه می‌کوشد تا زبان را باز شنود، بی‌درنگ به گونه‌ی پدیده‌هایی چون همبازی و توافق خاموش و یا *گمان بردن آرام وار به چیزی* می‌گرود. آنگاه بی گمان این پرسش پیش می‌آید که آیا این پدیده‌ها شکلی از *حالت‌های زبانمندانگی* به شمار نمی‌روند؟

از چه روی این پدیده، شایسته‌ی بیان کردن است، چیزی است که من برآنم تا آن را روشن‌تر باز بشکافم. اما این وضعیت، پیرامون پدیده‌های دیگری که خودِ زبان، ما را به آن رهمنون می‌شود چگونه است؟ من به مواردی چون *فروبستگی زبان از سر شگفتی* و یا *ستایش در خاموشی* می‌اندیشم. آنچه که ما با آن رویارو می‌گردیم، پدیده‌هایی هستند که ما به روشنی از آنها سخن می‌گوییم. این پدیده‌ها زبان را بدین سان می‌فریبند که با بزرگ‌نمایی خویش برابر دیدگان ما بیش از پیش چنین به نظر می‌آیند که گویی سترگ‌تر از آنند که واژگان بتوانند بدان دسترسی بیابند. آیا این ادعایی بسیار گستاخانه نخواهد بود که بگوییم پدیده‌هایی این چنینی نیز شاکله‌ای از زبانمندانگی به شمار می‌روند که ما را به فریب می‌کشانند و ما را به *لکنت* می اندازند؟ آیا این، همان جزم‌اندیشی پوچ انگارانه‌ی فیلسوفانی نیست که هماره و بیش از پیش پدیده‌هایی را در اندیشه‌ی خویش کاوش می‌کنند که به روشنی پیش روی ایشان است؟ در چنین وضعیتی که زبانِ فردی دچار فریبندگی می‌شود، آدمی *آنقدر* سخن برای بازگو کردن دارد که نمی‌داند از کجا باید بیآغازد. *ناتوانی در به‌کار بستن زبان*، در همان دم توانایی زبان را آشکار می‌کند تا بدین ترتیب برای همه چیز به جست و جوی زبان باشد و در این‌جای به روشنی مانند گزاره‌ای جلوه می‌کند که زبان، وی را فریفته است و به پدیده‌ای دچار است که با آن *کلام* را پایان نمی‌دهد بلکه می‌آغازد. بگذارید تا این رخداد را پیش از همه چیز با نمونه‌ای که در بال از آن سخن گفتم بازشکافی کنم. آن هنگام که ما از *توافق خاموش* لب به سخن می‌گشاییم، ارزش نهاده‌ی هرمنوتیک‌وار این کاربرد زبانی کدام است؟ معضل ادراک که ما امروزه آن را این چنین چالش برانگیز می‌بینیم، به ویژه در تمام دانش‌هایی که در آنها نشانی از شیوه شناسی دقیق و یا درستی سنجی و اثبات‌گری به چشم نمی‌خورد، از آن بر می‌خیزد که در آنجا تنها یک نشان درونیِ دریافت حضور دارد که به ناگهان بر می‌درخشد. برای نمونه آنگاه که من در یک همبستگی و در یک پیوند زبانی، *بیانی* را

از فردی و در یک وضعیت متعین و ویژه به ناگهان درمی‌یابم. به سخنی دیگر آنگاه که برای من به یکباره روشن و دسترس پذیر می‌گردد که دیگری بر اساس *کدام* معیار پدیده‌ای را *اذعان* می‌دارد، چه *می‌گوید* و یا نیز بر پایه‌ی کدام عدم حقانیت *سخن* می‌گوید. چنین تجربه‌هایی از ادراک آشکارا همواره دشوراری‌هایی را در امر دریافت زمینه چینی می‌کند که همانا پیچیدگی پدیده‌ی هم*رایی* و *توافق* نامیده می‌شوند. همه‌ی تلاش‌های خواست ادراک بدین سان آغاز می‌گردد که پدیده‌ای که با یکی رویاروی می‌شود بیگانه‌وار، برانگیزاننده و گمراه کننده در تقابل با دیگری سر بر می‌افرازد. یونانی‌ها واژه‌ای بسیار زیبا برای این پدیده داشته‌اند، آن هنگام که ادراک ما از جنبش و تکاپوی بیشتر باز می‌ماند آنان این رخداد را *آتوپون* (*atopon*) می‌نامیدند. این واژه در حقیقت به معنای بی‌مکان است، آنچه که نمی‌توان در نمودار چشمداشت‌های دریافتمان برایش جایگاهی فراهم نمود و به همین روی ما را دچار شگفتی می‌نماید. آموزه‌ی پر آوازه‌ی افلاتونی که *فلسفیدن* را با سرگردانی می‌آغازد، از همین شگفتی سخن می‌گوید؛ این همان راه نبردن و پیش نرفتن با انتظارات سازمان نیافته‌ی حس جهت‌یابی جهان ما است که اندیشیدن را به چالش می‌کشد. ارسطو این پدیده را به زیبایی باز می‌نمایاند که آنچه چشمداشت ماست، بدان وابسته است که ما تا چه اندازه در همبستگی خود دارای یک پندار مشترک هستیم. وی برای نمونه می‌گوید: «آنگاه که فردی به شگفتی می‌افتد که ریشه گرفتن از عدد ۲ نابخردانه است و یا اینکه نسبت میان وتر و ضلع عمودی یک مربع از لحاظ عقلانی *قابل بیان* و سنجش نیست، چنین به نظر می‌آید که فرد شگفت زده ریاضی‌دان نیست. یک ریاضی‌دان به نوبه‌ی خویش به شگفتی خواهد افتاد آنگاه که کسی این پیوند و نسبت‌های پیش گفته را *عقلانی* به شمار آورد. بدین ترتیب این شگفتی بسیار نسبی است و وابسته به دانش وکاوش ژرف در پدیده‌ها. همه‌ی سرگردانی‌ها و شگفت‌زدگی‌ها ی ما و نیز پیش نرفتن در مقوله‌ی *دریافت*، بی‌گمان وامدار همین پافشاری در شناخت است.

من مدعی هستم که اگر برآنیم تا جایگاه آنرا در کل هستی انسانی و نیز در هستی اجتماعی آدمی در افق دید خویش بیاوریم، می‌باید پدیده‌ی ادراک را آگاهانه از برتری و چیرگی *مزاحمت* ادراک جدا سازیم. تفاوق و همراهی آنجا به خویش جامه‌ی عمل می‌پوشد که *مزاحمت توافق* حضور دارد. موانعی که در آن، روند تفاهم و توافق، خواست هدفمند دریافت را در پایگاه نخستین جای می‌دهد که به تبع آن می‌تواند به سوی برطرف نمودن یک مزاحمت ادراک رهنمون شود، کمیاب است. به سخن دیگر، مثال *توافق خاموش* کوششی آن‌چنان ناچیز رویاروی زبانمندی ادراک به شمار می‌رود که خود بیش از هر چیز گستردگی و جهان شمولی مقوله‌ی زبان‌وارگی ادراک را گواهی و تضمین می‌کند. این برای من چنان حقیقتی استوار است که برای بار دیگر این مؤلفه به شایستگی روشن می‌گردد که ما در روندی چند صد ساله تعبیر روش شناسانه‌ی دانش نوین را برای باورهای بی چون و چرای خویش چنان قطعیتی خلل ناپذیر پذیرا شدیم.

دانش نوین، دانش پای گرفته در سده‌ی هفدهم میلادی است که بر روی اندیشه‌های روشمندانه و قطعیت‌های روش شناسانه‌ی گسترش شناخت بنیان نهاده شده است. این دانش، سیاره‌ی ما را آنچنان شگفت‌آور دگرگون ساخت که بر اساس آن شاکله‌ای از رهیافت به جهان را برتری داد و برجسته ساخت که نه یگانه رهیافت است و نه فراگیرترین رهیافتی که ما در دسترس می‌توانیم داشت. این رهیافتی است که در جریان کناره‌گیری روش‌شناختی و پرس و جوی آگاهانه ــ در تجربه ــ برای قلمروهای ویژه‌ای که

در روند چنین کناره‌گرایی شاخص می‌گردند دستاوردی نوین از کنش ما را فراهم می آورد. این دستاورد بزرگ علوم طبیعی ریاضی‌منش و به ویژه دستگاه مکانیک گالیله در سده‌ی هفدهم بود. همچنین دستاورد اندیشگی کشف *قوانین سقوط* آزاد و *سطوح ناهموار*، تنها در روند نگرش صرف پدید نیامده‌اند، در جهان پیرامونی ما خلایی وجود نداشت، از این رو مبحث سقوط آزاد یک مسئله‌ی تجریدی بود. هر کسی به نوبه‌ی خویش شگفتی برآمده از این آزمون را به یاد دارد و یا در سر کلاس درس تجربه نموده است که چگونه در آنجا در خلایی تقریبی و کاملا ساختگی صفحه‌های کوچک سربی و ابرک‌های تخت خواب با شتابی یکسان فرو می‌افتند. برای گالیله این دستاورد تنها از آن روی قابل آزمون شد که وی از ضرورت‌ها و شرایط موجود در جهان ما پای فراتر گذاشت وگرنه این تجربه به خودی خود نمی‌توانست در طبیعت روی دهد. تنها یک چنین انتزاعی، توصیف ریاضی‌وار موشکافانه‌ی سازه‌ای را امکان پذیر می‌کند، که فرایندی را در رویداد طبیعت فراهم می‌آورد و به همراه آن دست‌یازی کنترل شده‌ی آدمی را زمینه‌چینی می‌نماید.

دستگاهی که گالیله بدین سان سازمان داد، در عمل مادر تمدن فن‌آورانه‌ی ما به شمار می‌رود. در این جا، یک شیوه‌شناسی روشمندانه‌ی ویژه پای به میدان گذارد که به تنش میان جهان‌شناسی غیر روشمندانه و فراگیر ما ـ که فرایند آزموده‌های طبیعی ما بود ـ و دستاورد شیوه‌شناسی و مبتنی بر تجربه‌ی دانش دامن زد. این دستاورد فلسفه‌ی سترگ کانت بود، چرا که وی برای این تنش دشواری‌زای دوران نوین، گونه‌ای گشایش اندیشه‌ورزانه و قانع‌کننده پیدا نمود. بیش از همه از آن رو که فلسفه‌ی سده‌ی هفدهم و هجدهم خود را درون یک چرخه‌ی رسالتی حل‌ناشدنی درافکنده بود تا بدین ترتیب همه‌دانی سنت متافیزیک را با دانش جدید در هم بیامیزد و یگانه کند. تلاشی که هماهنگی و سازش واقعی میان دانش خردگرای متعارف و دانش تجربی را نمی‌توانست زیر یک سقف بیاورد. کانت اما این گشایش را وایافت. و این کرامندی چهارچوب رویکرد *سنجش خرد* وی بود که به ریشه‌های متافیزیک انگلیسی چنگ می‌انداخت و بدین‌سان، شناخت اندیشه‌ورزانه‌ی این چهارچوبِ پای گرفته بر داده‌های تجربی، عملا چونان تباهی متافیزیک در مقام دانش خردگرای جزم‌اندیش به شمار می‌رفت. اما، پروفسور کانت نازک طبع، این تباهی‌گر بنیان برافکن، آنگاه که معاصرانش وی را در شهر کونیگزبرگ بازیافتند، در عین حال بزرگترین موسس فلسفه‌ی اخلاق به شمار می‌رفت که جهان‌بینی خود را بر شالوده‌های انعطاف‌ناپذیر استقلال خرد عملی بنیان می‌گذاشت. اصلی که وی در آن، آزادی را به مثابه‌ی واقعیت یگانه‌ی خرد بازیافته بود، بدین معنا که وی بازنمایاند که بدون پذیرش آزادی، خرد عملی بشر و به همراه آن هستی اخلاقی و اجتماعی انسان قابل اندیشیدن نیست. کانت رویاروی همه‌ی گرایش‌های جبر باورانه‌ای که از علوم طبیعی نوپدید سرچشمه می‌گرفتند برای اندیشیدن به زیر چتر آزادی، مشروعیتی نوین را بنیان نهاد. در عمل نبض تپنده‌ی فلسفه‌ی اخلاق وی، پیش از هر چیز در کارکردهای میانجیگرایانه‌ی فیشته[3] و در راستای جهان‌بینی پیشگامان بزرگ جهان‌نگری تاریخی مانند ویلهم فون هومبولت[4]، رانکه[5] و بیش از همه درویزن[6] پیکر برافراشته است. گرچه که در این امر شکی نیست که نیز هگل و همه‌ی دیگر

---

[3] یوهان گوتلیپ فیشته Johann Gottlieb Fichte فیلسوف و از پایه‌گذاران ایده‌آلیسم آلمانی است.

[4] Wilhelm von Humboldt فیلسوف آلمانی و بنیان‌گذار دانشگاه هومبولت.

[5] لئوپولد فون رانکه Leopold von Ranke تاریخ‌نگار آلمانی تبار بود و یکی از برجسته ترین بنیانگذاران تاریخ‌نگاری نوین.

[6] یوهان گوستاو درویزن Johann Gustav تاریخ نگار و سیاست‌مدار آلمانی.

اندیشمندانی که از سوی وی با ویژگی‌های مثبت و یا منفی شاخص گردیده‌اند، پدیده‌ی آزادی را تا واپسین مرحله‌ی آن پذیرفته‌اند و برابر هرگونه دستگاه روش‌شناختی دانش تاریخگرای گذرا این آزادی را در سترگی و فراگیری فلسفه آزموده‌اند.

در این میان، در مقوله‌ی پیوند میان دانش نوین و آرمان روش‌شناختی که فلسفه بر دوش دارد، این پدیده‌ی همبستگی بود که فلسفه‌ی ادراک را دچار بیگانگی نمود. آن‌سان که طبیعت برای پژوهشگر علوم طبیعی، نخست بیگانه‌ای گذارناپذیر است که وی در روند سنجش و فشار و اجبار هدفمند و نیز در جریان شکنجه‌ها و به یاری آزمون آن را به درون قلمرو بیان در می‌کشاند. بدین ترتیب، علوم {تجربی} که به امر دریافت نیازمند است خود را بیش از پیش به یاری دستگاه روشمندانه‌ای از مقوله‌ی بالا بازشناخته‌است و به همین روی پدیده‌ی ادراک را در نخستین پایگاه و در سطوح بنیادین، چونان برطرف سازی سوتفاهم و در مقام پل میانجی بیگانگی میان *من* و *تو* پنداشته است. اما آیا این «*تو*» همچنان که این تعریف را باز می‌نماید، موضوع پژوهش طبیعت تجربی نیز به شمار می‌رود؟ شایان توجه است که هم‌رایی (یا توافق) ریشه‌دارتر و اصیل‌تر از سوتفاهم است. از آن رو که ادراک همواره به آن بستر هم‌رایی فرایند شده بازگشت می‌کند. از دید من این امر به جهان‌شمولی پدیده‌ی ادراک مشروعیت کامل می‌بخشد.

اما از چه روی و بنا بر چه معیاری ادراک پدیده‌ای *زبانی* به شمار می‌رود؟ چرا «توافق خاموش» که خود را همیشه به مثابه‌ی اشتراکی در جهت‌یابی جهانی می‌شناسد، امری *زبانمند* محسوب می‌شود؟ یک چنین پرسشی به خودی خود رهنمون پاسخ است. این زبان است که اشتراک در جهت‌یابی را به شکلی پیوسته سازمان می‌دهد و مسئولیت آن را بر دوش می‌کشد. *سخن گفتن* با یکدیگر در وهله‌ی اول هیچگاه به معنای *چالش* با یکدیگر نیست؛ این پدیده از دید من برای روشن سازی تنش‌های میان جامعه‌ی مدرن بسیار شایان توجه است، جامعه‌ای که این‌چنین شیفته‌ی تغییر جهت دادن زبان ماست. گفتگوی با یکدیگر همچنین در نگاه اول به معنای عدم پرداختن به موضوع و از کنار آن گذشتن به هنگام سخن گفتن نیست. در گفتگوی با یکدیگر، بیش از هرچیز یک سویه‌ی مشترک پیرامون امر مورد گفتگو سازمان داده می‌شود. این کنش، واقعیت راستین ارتباط‌گیری بشری را برجسته می‌نماید که *گفتگو* دیدگاه یکی را در *ستیزه* با دیدگاه *دیگری* قرار نمی‌دهد و یا اینکه نظرگاه یکی را مانند جمعی ریاضی‌وار بر نظرگاهی دیگری نمی‌افزاید. پدیده‌ی گفتگو، *هر دو سوی* را دگرگون می‌کند. یک گفتگوی پیشنهاد داده شده این ویژگی را دارا است که دیگر به آن شکاف ناهم‌رایی که خود از آن فرایند شده فرگشت نمی‌کند. عامل اشتراک تا به آن اندازه همگانی است که دیگر *دیدگاه من* و یا *از آن تو* به شمار نمی‌رود بلکه تأویلی است مشترک از جهان پیرامونی که در نخستین مرحله آن همبستگی اخلاقی و اجتماعی را امکان پذیر می‌سازد و بدین ترتیب خواستار خودآگاهی از اشتراکی است که تفاهم میان دو سویه آدمیان را میسر می‌کند. اندیشه‌ی همگانی در عمل به شکلی پیوسته در گفتگوی با یکدیگر پدیدار می شود و به ژرفی در خاموشی برخاسته از هم‌رایی و خویشتن ادراکی بازمی‌گردد. بدین دلیل از دید من این ادعا توجیه پذیر است که همه‌ی ساحت‌های فراواژگانی ادراک به دریافتی روی می‌کنند که در گفتار و سخن با یکدیگر گسترش می‌یابند.

آن هنگام که من بر این دیدگاه پا فشاری می‌ورزم، این بدان معنا نخواهد بود که در همه‌ی ساحت‌های ادراک، یک بستگی زبانی بالقوه فروخفته است که این امکان را پدید می‌آورد که بیاندیشیم. این *افتخار* خرد ماست که به هنگام آشکارایی یک ناهم‌رایی در

اندیشه، به یاری گفتگوی با یکدیگر بستر این توافق را هموار می‌کند. ما همیشه بدین توافق دست نمی‌یابیم، اما زیست و بود اجتماعی ما بر این پیش‌زمینه استوار گردیده است تا بکوشیم در گفتگوی با یکدیگر در گسترده‌ترین پهنه، آنچه که در انعطاف ناپذیری خود نسبت به دیدگاه شخصی ما ناگشوده برجای می‌ماند، به یک پیروزی بیانجامد. این خطایی بسیار پیچیده است آنگاه که کسی می‌اندیشد که جهان‌شمولی ادراک که بدان روی می‌کنیم و این‌چنین باورمندانه به جامه عمل پوشاندن آن پافشاری می کنیم، پایگاه و دستاویز هماهنگ و یا محافظه‌کار خاصی را برای جهان اجتماعی ما برمی‌سازد. هماهنگی‌ها و نظام مندی‌های جهان ما و ادراک و درک متقابل یکدیگر در این جهان به همان نسبت انتقاد و ستیزه‌جویی را پیرامون به خواب رفتگی و بیگانه‌شدگی برمی‌انگیزد که درباره‌ی بازشناخت و یا پشتیبانی از نظام‌مندی‌های موجود نیز مصداق دارد.

این پدیده بار دیگر به نوعی روشن می‌سازد که چگونه ما با یکدیگر به گفتگو می‌پردازیم و به چه سان هم‌رایی را پی می‌ریزیم. این امر را می‌توان از نسلی به نسل دیگر و آن هم در کل تاریخ جهان بشری بازنگریست، به ویژه بدان شکل که در این چند دهه‌ی پسین روی داده است. به همین نسبت، آدمی نیز بدان باور می‌آورد که چگونه زبانی نوین سر بر می‌افرازد، منظور از زبان نوین طبعا زبانی سراپا نوین نیست اما به هر روی این پدیده‌ای خواهد بود که از یک دگرگونی بیانی صرف برای بازگفتن امری مشابه فراتر می‌رود. همراه با رویکردهای جدید و نیز آرمان‌های جدید، *سخن گفتنی* نوین نیز سر بر می‌کند و پای به جهان می‌نهد. بی‌گمان یک زبان نوپدید در امر تفاهم، آشوب‌هایی را فراهم می‌آورد اما در رویداد ارتباط جویانه در همان دم گونه‌ای از برتری و چیرگی بر این آشوب را نیز زمینه‌ساز می‌شود. این دست کم هدفی ایده‌آل برای همه‌ی شاکله‌های ارتباط خواهد بود. این پدیده می‌تواند بر پایه‌ی شرایط ویژه‌ای مانند یک چیز دست نیافتنی سر برافرازد. در کنار چنین شرایط ویژه‌ای فزایش ناگهانی آسیب‌شناسانه‌ی هم‌رایی میان‌مردمی در مقام یک *شالوده* شایان توجه است. فزایشی که در فرایند هنجار روانی–عصبی نمودار می‌شود و این پرسش را پیش می‌آورد که آیا در زندگی اجتماعی و در تمامی رویدادهای ارتباط‌جویانه نیز گسترش و نگاهداری اساس یک آگاهی نادرست قابل تخمین و گمان است یا نه؟ کمترین آن حضور نظریه‌ی نقد جهان شناختی است که به موجب آن سازه‌ای ناهمگن در بنیان‌های منافع اجتماعی رخداد ارتباط جویانه را عملا به همان نسبت ناممکن می‌کند که مثلا در شرایط یک بیماری روحی قابل مشاهده است.

اما همچنان که در واپسین مراحل روان درمانی، تلاش می‌شود تا بیمار را دیگر بار به سوی گروهه‌ی تفاهم اجتماع رهنمون شوند، پایه‌ی نقادی جهان شناختی نیز بر آن استوار است که آگاهی نادرست را ویرایش نموده و به همراه آن، هم‌رایی درست را از سر نو سامان دهد. رویدادهای خاص پدید آمده در یک هم‌رایی به ژرفی آشوبیده برآنند تا چندین شاکله از تولیدگری دوباره را ضروری بشمارند تا با یک دانش آگاهی دلالت‌گر با آشوب موجود در تفاهم رو در رو شوند. این شاکله‌ها در عین حال کار کرد ارتباط‌جویانه‌ی تفاهمی از این دست را نیز استوار می‌گردانند.

از این گذشته، این امر قطعی است که زبان همواره در ستیهندگی میان قرارداد و پویش انقلابی، زندگی پرتنش خویش را تداوم می‌بخشد. بی‌گمان همه‌ی ما نخستین تربیت زبانی را به هنگام گام گذاردن در مدرسه پشت سر نهاده‌ایم، که چگونه در آنجا همه‌ی آن چیزهایی‌که تخیل زبان تندرست ما آنها را صحیح می‌پنداشت، پشت نیمکت مدرسه و در حضور آموزگار دیگر پذیرفته به

شمار نمی‌آمد. به هنگام آموزش طراحی و نقاشی نیز امر به همان‌سان است که بی درنگ ما را بدان رهنمون می‌گردد که درمی‌یابیم که کودک در مدرسه گرایش و کشش خویش را به نقاشی و طراحی به یکباره از دست می‌دهد. در حقیقت مدرسه نهاد همگن‌گرایی اجتماعی در منشوری گسترده به شمار می‌رود، البته نهادی ذوق‌کُش در میان دیگر نهادهای جای گرفته در جهان پیرامونی ما. من هیچ نمی‌خواهم از سوی خوانندگان مورد سوتفاهم قرار بگیرم. گویی که در اینجا من آهنگ گله‌گذاری داشته باشم. من تنها بر این باورم که این ویژگی اجتماع است و این اجتماع است که بدین سان تأثیرگذاری می‌کند، همواره ارزش ساز و همواره همگن گرا. این به هیچ روی بدین معنا نیست که همه‌ی آموزه‌های اجتماعی تنها یک رویداد جبری است و یا اینکه تربیت زبانی ما افزاری برای این پس‌رانش جبری و سرکوب‌گرایانه به شمار می‌رود، چرا که زبان، علی‌رغم این همگن‌گرایی به زیست خویش ادامه می‌دهد. به فرایند دگرگونی‌های زندگی و تجربه‌هایمان، سازه‌های زبانی نوین و شیوه‌های بیانی تازه‌ای پدید می‌آیند. این *ستیهندگی* که زبان سرکش را به پدیده‌ای همگانی وامی‌گرداند و به همراه آن همواره انگیزه‌های نوینی را برای دگردیسی این اشتراک فراهم می‌آورد، همیشه مانا و پویا است.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا این پیوند میان همگن‌گرایی طبیعی اجتماع و نیروهای برانگیزاننده‌ی آن که از یک دیدگاه نقادانه رها می‌گردند در یک تمدن فناورانه‌ی بسیار صنعتی دچار هیچ‌گونه دگرگونی کیفی نشده است؟ دگردیسی‌های نامحسوس در کاربرد و زیست زبان، پدیداری و از میان رفتن واژگان مُد روز و نیز نو واژگان پیشنهادی همیشه وجود داشته‌اند و دوران‌های بحران انگیز خاص می‌توانسته‌اند در روند فروپاشی خویش به یاری رویکرد به دگرگونی زبان نمایان شوند. به همان شکل که توکودیدس *Thukydides* تاریخ‌نگار کهن یونانی در شرح نامی خویش پیرامون پیامدهای طاعون در آتن محاصره شده رویدادی مانند این را به تصویر کشیده است. اما درباره‌ی شرایط امروزی ما این دغدغه کمابیش بر سر پدیده‌ای از لحاظ کیفی نوین و دیگرگون است، آنچه که تا بدین دم هستی بیرونی نداشته است. مرادم از آن همانا *نظام‌مندی زبانی هدفمند* است. این پدیده یکی از نخستین فرآیندهای تمدن صنعتی به شمار می‌رود. بنابراین آنچه را که ما نظام زبانی می‌نامیم دیگر میراث بی‌مدار و تهی از هدف آموزگار مدرسه یا بنگاه افکار عمومی نخواهد بود، بلکه *افزاری* است *آگاهانه* در خدمت سیاست. این نظام سیاسی، توانا است تا به یاری یک سیستم ارتباطی متمرکز، واقعیت‌ها و رویدادها را تأثیرگذار نشان دهد و بدین ترتیب، قواعد زبانی را بر روی مداری فنی به پیش برد. یک الگوی بارز این واقعیت سیاست زبانی، که ما آن در یک جنبش زبانی دگرگون شونده دوباره تجربه کرده‌ایم، نامگذاری بخش دوم آلمان با نام *جمهوری دموکراتیک آلمان* بود. این عنوان ده‌ها سال از سوی قواعد زبانی مرسوم، ناشایست و نامطلوب شمرده می‌شد و هیچ کس نمی‌تواند از این حقیقت چشم بپوشد که اصطلاح جایگزین آن یعنی *آلمان مرکزی* یک تکیه‌ی سیاسی برنده‌ای را تلقین می‌کرد.[7] البته در اینجا ما از همه‌ی پرسش‌های پیرامون این اصطلاح روی برتافته و این عامل را تنها در مقام رخداد زبانی آن مورد سنجش قرار داده‌ایم. امروزه فرم فنی پرورش اندیشه بر قواعد زبانی متمرکز آن چنان تأثیرگذار است که در روند آن، سازش طبیعی جامعه به ژرفی دستخوش تحریف می‌شود. این پدیده یکی از مشکلات دنیای

[7] گادامر این جستار را به سال ۱۹۷۰ به پایان رساند و در آن زمان جمهوری سوسیالسیتی آلمان شرقی نمونه‌ی بارز و معاصر برای فرضیه‌ی وی پیرامون دستبرد زبان در آگاهی عمومی به شمار می‌رفت. مترجم.

معاصر ماست که چگونه می‌باید سیاست پرورش افکار عمومی متمرکز را به یاری نیروهای درخور، هماهنگ نمود، سیاستی که خرد را بر می‌انگیزد تا به یاری چشم‌اندازی آزاد و سنجشی نقادانه، حیات جامعه را تعین نماید.

برای گشایش این دشواری بد نیست که بدانیم که این از ویژگی‌های علم است که رها از نظام پرورش افکار عمومی و سیاست روز به پیش می‌رود و تربیت و توانایی سنجش و قضاوت را برنامه‌ریزی می‌کند. این خصیصه در *خصوصی‌ترین* قلمرواش، می‌تواند در مقام *برتری* علم انگاشته شود. اما آیا این بدان معناست که علم نیز با نیروی خویش عامل یک تأثیر اجتماعی گسترده می‌گردد؟ هنگامی که علم بر آن است تا مانع از هرگونه دستکاری برخاسته از نیت درونی خود شود، ارزش‌گذاری فراگیر عمومی آن به تمامی در برابر این تلاش پیکر برمی‌افرازد. این ارزش‌گذاری بر پای آن آزادی بحرانی که خود در وجود پژوهش‌گر همواره موجب تحسین و شگفتی‌اش می‌شود، زنجیر می‌نهد، آن هم با تکیه بر چیرگی بی‌چون و چرای دانش علمی، چیرگی که در حقیقت پایه در کشمکش‌های دستیابی به قدرت دارد.

آیا به طور کلی پدیده‌ای به نام *زبان ویژه‌ی علم* وجود دارد؟ زبانی که آدمی بدان گوش تواند سپرد؟ این اصطلاح در خودش دارای ایهام است. از سویی علم، افزارهای زبانی خویش را برای پایداری و درک ارتباط‌جویانه در روند پژوهش به خودی خود بنیان می‌گذارد و از سویی دیگر این امر معنای دیگری را در خویش نهفته دارد: این علم، زبانی را رهنمون می‌شود که بر آن است تا آگاهی عمومی را به چنگ آورد و نادانسته‌های افسانه‌وار را از آن خویش سازد. اکنون این پرسش بر جای می‌ماند که آیا سیستم‌های ارتباطی که در جریان پژوهش علمی پدید می‌آیند، اصولا ویژگی یک *زبان خاص* را در بر دارند یا نه؟ آن دم که ما در این حیطه، از *زبان علم* سخن می‌گوییم، بی‌شک منظورمان آن گونه از سیستم‌های ارتباطی نیست که از دل زبان‌های روزمره پرورده می‌شوند. یک نمونه‌ی بارز آن دانش ریاضی و ایفای نقش وی در علوم طبیعی است. آنچه که دانش ریاضی به خودی خود به شمار می‌رود رازی است خصوصی برای این علم. این رمزگان را حتی فیزیک‌دانان نیز نمی‌شناسند. آنچه را که دانش ریاضی بازمی‌شناسد، چیستی آن و نیز ماهیت پرسش‌هایش، همه و همه در زمره‌ی اموری هستند یگانه و بی‌همتا. این پدیده بی‌گمان یکی از سترگ‌ترین شگفتی‌های خرد آدمی است که آن هنگام که خرد سرگرم خویش است و کاوش‌گرانه در خویش فرو می‌ماند، دانش ریاضی کلید گشایش و گسترش خویش می‌شود. اما ریاضی در مقام زبان، زبانی که از طریق آن پیرامون جهان سخن گفته می‌شود مانند *زبان* عمل نمی‌کند؛ بدین معنا که ریاضی در تمامی سازمان‌مندی‌های زبانمندانه‌ی خویش، از نظامی نمادین بهره می‌جوید که ما به آن *زبان* می‌گوییم اما یک زبان ویژه و مجرد نیست.

یک فیزیکدان هرگاه بیرون از مدارهای برابر خویش آهنگ قابل فهم‌کردن یک برآورد و یا یک شمارش را برای دیگران و یا حتی برای خود دارد، همواره خویشتن را در برابر یک وضعیت شرم‌آگین در می‌یابد و پیوسته در تنش این رسالت یکنواخت‌گرایی به سر می‌برد. سترگ‌ترین فیزیکدانان در این میان به گونه‌ای بسیار هشیارانه، *شاعرانه* عمل می‌کنند. همه‌ی آنچه این ذرات ریز اتم انجام می‌دهند و اینکه چه سان الکترون‌ها یکدیگر را می‌ربایند و نیز روندهای سازمان‌مند و زیرکانه‌ی دیگری که به پیش برده می‌شوند، همه و همه زبانی است افسانه‌وار که یک فیزیکدان می‌کوشد که به یاری آن، آنچه را که وی با سنجش در یک معادله به نمایش آورده است نخست برای خویش و سپس در یک قلمرو متعین برای ما به حیطه‌ی ادراک درآورد. آری بی‌شک دانش

ریاضی که فیزیکدان به یاری آن آگاهی‌های خویش را به چنگ می‌آورد و فرمول‌بندی می‌کند، یک زبان ویژه‌ی خویش نیست بلکه وابسته به دستگاه افزارمند چندلایه‌ی زبانی است که وی به همراهی آن، آن چنان که آهنگ بیان کردنش را دارد، به قلمرو زبان می‌کشاند. به سخن دیگر این بدان معناست که *زبان علمی* یا به *زبان علم سخن گفتن*، همواره یک میانجی‌گری برای یک زبان فنی یا یک زبان در خویش تنیده شده و در خویش دگرگون شونده است. برای فیزیکدان این وظیفه‌ی ادغام و گزارش نتایج علمی یک آستانه‌ی بسیار حیاتی است چرا که وی در میان تمامی دیگر پژوهش‌گران علوم طبیعی، زبانش بیش از دیگران ریاضی‌وار است. و این از آن روی است که وی در بالاترین کرانه‌ی بهره‌وری از زبان، از یک زبان نمادین ریاضی‌وار استفاده می‌کند و بدین ترتیب آموزه‌ی وی پر از مواد یاد گرفتنی است. در این زبان شاعرانه‌ی ریاضی‌وار که برای فیزیکدان بخشی از گستره‌ی زبانی به شمار می‌رود، این *شاخصه‌ی زبانی*، یک ویژگی مستقل ندارد. زبان تنها آن هنگام مستقل است مانند زبان های پیشرفته که در آن در ساحتی جهانشمول، فرهنگ‌های گوناگون واقعیت خویش را می‌نمایانند. پرسش این است که پیوند میان زبان علمی و زبان غیر علمی با مقوله‌ی اندیشدن در چیست؟ آیا این تنها یک تلاش برای نزدیکی جستن به زبان علمی است که در آزادی انعطاف‌پذیر زبان روزمره‌ی ما رخ می‌دهد؟ به آنکه با این گزاره هم‌رای نیست می‌توان بدین‌سان خرده گرفت که در شرایط کنونی شاید چنین به نظر برسد که زبان‌های پیشرفته گزیرناپذیر هستند. اما همه‌ی ما باید کمی بیشتر فراگیریم و به فرجام درخواهیم یافت که معادلات فیزیک بدون بهره‌وری از واژگان قابل ادراک و محاسبات ریاضی حاصل از آن به همین شکل امکانپذیر است و بدین ترتیب ما به هیچ زبان دیگری جز زبان علم نیازمند نیستیم. بدین نحو منطق شمارشی مدرن نیز یک چنین *زبان هنری* روشنی را مد نظر قرار می‌دهد. اما در حقیقت این دیدگاه قابل نقد است. ویکو[8] و هردر[9] به خلاف این، معتقد بودند که شعر برای آن کهن انگاره‌ی زبانی آدمیان آفریده شده است و بهره‌وری از آن به مثابه‌ی روشنگری زبان‌های مدرن فرایند سرنوشت دردناک زبان است و نه نشانه‌ی تکامل آن در مقام "ایدئولوژی". پرسش اما این است: آیا این دیدگاه عموما درست است که زبان به شکل معمول در تلاش به نزدیکی جستن به یک زبان علمی است و این نزدیکی را نوعی تکامل می‌شمارد؟

برای تأویل این پرسش بد نیست که من دو پدیده را رویاروی یکدیگر قرار دهم. یکی *بیان* و دیگری *واژه*. پیش از آن مایلم به تفسیر این دو تعبیر بپردازم. هنگامی که من از "واژه" یاد می‌کنم منظورم آن واژه‌ای نیست که جمع آن می شود *واژگان*، آن چنان که در یک فرهنگ زبان قابل جستجو است. منظورم از *واژه*، آن واژه‌ای هم نیست که به معنای یک بخش از یک *گزاره* است و اجزای جمله را تشکیل می‌دهد بلکه منظورم آن *واژه‌ای* است که شکل جمع ندارد و همواره از لحاظ دستوری مفرد و تنها به کار برده می‌شود. این، آن *واژه* یا *کلامی* است که بناگاه بر یک کس آوار می‌شود، آن *کلامی* که به کسی گفته می‌شود، *واژه‌ای* که در یک بطن معنایی منسجم فرومی‌آید و یگانگی و پیوند خویش را هم در این همبستگیِ معنایی می‌یابد. این همان واژه و یا کلامی است که در متون عهد جدید و در انجیل در مقام "کلمه" {لوگوس *lógos*} از آن یاد می‌شود و سرآغاز و منشا را در ذهن متبادر می‌کند، همان *کلامی* که فاوست به

---

[8] جامباتیستا ویکو Giambattista Vico فیلسوف ایتالیایی تبار و نماینده نخستین اعتراض به عقل باوری و ریاضیات باوری دکارتی است. مترجم.

[9] یوهان گوتفرید فون هردر (به آلمانی: Johann Gottfried von Herder) از دانشمندان بنام عصر روشنگری و از نظریه‌پردازان بزرگ سده ی هجدهم اروپا در پیرامون زبان، تاریخ و فرهنگ است. مترجم.

فریادش می‌کشد آنگاه که وی بر آن می‌شود تا انجیل یوحنا را به ترجمه درآورد. برای گوته، این واژه‌ی پرتوان و پویا تنها یک واژه‌ی جادویی نیست بلکه به آن پیوند دهنده‌ی خرد آدمی در *تشنگی وی برای* هستی باز می‌گردد.

هنگامی که من در این معنا "واژه" را برابر "بیان" می‌نهم به همان نسبت معنای "بیان" روشن‌تر می‌شود. ما این تعبیر بیان را در گزاره های منطق، محاسبات منطق و نیز در فرمول بندی‌های ریاضیات منطق باز می‌یابیم. این بیان به خودی خود قابل فهم، سرانجام به فرآیندهای پیچیده‌ی فرهنگ مغرب زمین بازمی‌گردد و آن ساختار منطق بیان است. ارسطو، آفریننده‌ی این منطق بیانی و کاوشگر بی بدیل فرآیندهای گزاره‌های منطقی اندیشیدن، این گونه از *بیان* را با یک فرمول بندی برآمده از گزاره‌های درهم‌پیوسته، روشن نموده بود. کمابیش همه با این صغری و کبرای منطقی دوران مدرسه آشنا هستند که می گوید: *همه‌ی آدمیان میرا هستند، داریوش آدم است، {بنابراین} داریوش میرا است*. در اینجا چه فرآیند انتزاعی کنار هم گذارده شده است؟ بی شک فرآیندی که به موجب آن گزاره‌ی بیان شده به خودی خود دارای ارزش است. هیچ‌کدام از شکل‌های زبانی دیگر و یا شکل های گفتاری دیگر مانند این قابل تحلیل نیستند بدین معنا که تنها *بیان* است که مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این گزاره‌ی بیانی در یونانی به این شکل است: ***apophansis, logos, logos apopharikos*** و به معنای: گفتار، گزاره {یا جمله} ای که تنها رسالت آن این است که ***apophainesthai*** اطمینان گفته شده را تضمین کند. این گزاره تا آنجا شکل تئوریک دارد که آنچه را که به بیان نمی‌آورد در حالت انتزاع وامی‌نهد. بنابراین تنها آنچه که به بیان آورده می‌شود، قابل تحلیل خواهد بود و بدین ترتیب شالوده‌ی گزاره‌های منطق را پی می‌ریزد.

اکنون می‌پرسم: آیا گزاره‌های بیانی کاملا مجردی وجود دارند و اگر هستند کی و کجا می‌توان آن‌ها را یافت؟ آنچه که روشن است این که *بیان*، تنها فرم *گفتار* نیست. ارسطو در آموزه‌ی خود پیرامون موضوع *گزاره* سخن می‌گوید و آنجا شکی نیست که خواننده‌ی آشنا به یاد چه می‌افتد: برای نمونه گزاره‌های دعایی و استدعایی، نفرین و یا امری. در این میان می‌توان حتی یکی از معماوارترین پدیده‌های بیانی را در نظر آورد و آن گزاره‌های پرسشی است که به بخش جدایی ناپذیر گفتار می‌پیوندند. گزاره‌های پرسشی بیش از هر نوع از پدیده‌های زبانی دیگر به گروهه‌ی گزاره‌های بیانی نزدیک هستند اما با این همه از ساخت یک گفتار منطقی برخودار نیستند. شاید در پرسش نیز نوعی منطق نهفته باشد، یک گونه منطق پرسش. برای نمونه: *پاسخ به پرسشی ناگزیر، به گمان پرسش‌های دیگری را بر می‌انگیزد*. شاید نوعی از منطق خواهش هم وجود داشته باشد، برای نمونه این تعبیر مثل‌گونه که "خواهش نخستین هیچگاه آخرین خواهش نخواهد بود". اما آیا این به راستی "منطق" نامیده می‌شود یا این که منطق تنها در پیوند با گزاره‌های مجرد خالص قابل دفاع است؟ اما مرز این که چه گزاره‌ای *بیان* نامیده می‌شود کجا است؟ آیا می‌شود یک بیان را از بطن معنایی آن رها ساخت و هنوز آن را در زمره ی منطق به شمار آورد؟

در آموزه‌ی روش شناسی دانش‌های مدرن از این مبحث چندان یاد نمی‌شود چرا که چیستی روش شناسی علمی در آن است که گزاره‌های بیانی آن، به شکل هماهنگ یک گنجینه‌ی روش شناسانه‌ی حقایق تأیید شده را در بربگیرد. مانند هر گنجینه‌ی دیگری، گنج خانه‌ی علم نیز دارای انباری است با کاربردهای گوناگون. در حقیقت این جز ویژگی‌های علم مدرن است که این انبار را برای موارد استفاده‌های گوناگون و به شکل پیاپی می‌اندوزد و بارور می‌کند. همه‌ی دردسرهای مسئولیت اجتماعی و انسانی علم که ما از زمان فاجعه‌ی هیروشیما در وجدان آگاهمان با آن درگیریم شاخصه‌های خود را در همین پیامد جای می‌دهند که ما نام آن را *فرآیند*

روش‌شناسی دانش نوین می‌گذاریم که نمی‌تواند اهدافی را که برای ساخت آن پی‌ریزی شده‌اند به همان شکلی در چیرگی خود بیاورد که این دانش اجزای خود را تحت کنترل دارد. این بنیان، همان روش‌شناسی انتزاعی است. این تجرد روش‌شناختی دانش نوین است که برای آن پیروزی به بار آورده است و آن هم به گونه‌ای که کاربرد عملی را فراهم ساخته که ما آن را فناوری یا تکنیک می‌نامیم. اما این تکنیک به مثابه‌ی علم کاربردی دقیقا به همین دلیل قابل کنترل نیست. هنگامی که من مدعی می‌شوم که علم خود را محدود می‌نماید به هیچ وجه بر آن نیستم تا در مقام یک منفی‌گرا یا یک پیامبر پیشگوی عصر زوال معرفی شوم. بیشتر می‌خواهم بگویم که این خود علم نیست که به این حادثه می‌انجامد بلکه در عمل این توانایی انسانی و گروش‌های سیاسی ماست که می‌تواند کاربرد خردمندانه‌ی کنش ما را تضمین نماید یا احتمالا بدانجا بیانجامد که ما فاجعه‌های این چنینی را پیشگیری کنیم و دقیقا اینجاست که حقیقت بیان شده که بر شالوده‌ی منطق گزاره‌ی بیانی استوار گردیده است کاملا مشروعیت می‌یابد. دشواری آنجاست که ما برای آن بهایی بس‌گران می‌پردازیم چرا که دانش نوین بنا به چیستی خویش از سر آن نمی‌گذرد و آن هم این جهانشمولی توانایی کنش است که در جریان خرد نظری و از راه علم به دست می‌آید. بی‌شک در اینجا می‌توان از یک *گزاره‌ی بیانی کاملا مجرد* سخن گفت اما این همزمان بدان معنی است که این گزاره برای همه‌ی امکانات دیگر نیز می‌تواند به کار گرفته شود.

من از خود می‌پرسم آیا خود همین نمونه که در آن گزاره‌های بیانیِ جدا افتاده به عنوان شالوده‌ی نیروی جهانشمول فناوری نمایان می شوند در حقیقت نشان نمی‌دهد که گزاره‌های بیانی هیچگاه در یک انزوای کامل تولید نمی‌شوند؟ آیا چنین به نظر نمی‌رسد که هر گزاره‌ی بیانی همواره ایجاد انگیزه می‌کند و یا از انگیزشی خاص برخاسته است؟ بی گمان این انتزاع و تمرکز بر روی توانایی کنش آدمی آن چنان که در سده‌ی هفدهم به تفکرات روش شناسانه‌ی دانش نوین انجامید، وجود خود را بیش از هر چیز وامدار فاصله‌گیری از اندیشه‌های دین باورانه‌ی جهان قرون وسطا و نیز تصمیمی برای یاری به خویشتن خویش می‌داند. این شالوده، انگیزه‌ای بوده‌است که *تشنگی دانش* و همزمان *توانایی کنش* به شمار می‌رود و از این روی به هیچ گونه مرزگذاری و یا کنترل تن درنمی‌دهد. در تقابل با این، خواست دانش در فرهنگ‌های کهن آسیای شرقی با شاخصه‌ای روشن می‌شود که به موجب آن کاربرد فناورانه‌ی علم از سوی نیروهای بازدارنده‌ی خرد جمعی هدایت می‌شود و بدین ترتیب گستره‌های توانایی شخصی جامه عمل به خود نمی‌پوشانند. این که این کدام نیروهای بالقوه هستند که ما غیاب آنها را احساس می‌کنیم، پرسشی است که پاسخ آن بر دوش کاوشگران علوم دینی، کارآگاهان تاریخ فرهنگی و یا به فرجام، فلیسوفانی است که با زبان و فرهنگ چینی آشنایی کامل دارند، فیلسوفانی که هنوز در جامعه‌های غرب سر بر نکرده‌اند.

به هر روی این نمونه‌ی آورده در بالا در مورد فرهنگ دانش مدرن که کمی آدمی را دلزده می‌کند، نشان می‌دهد که تجرد یک گزاره‌ی بیانی، از تمامی انگیزه‌ها و بطن‌های معنایی وابسته به آن، چنانکه ما در پیکره‌ی علوم تجربی شاهدیم، پرسش برانگیز خواهد بود؛ چرا که من بر این ادعا پافشاری می‌کنم که آنچه را که ما در پیوند با یک *گزاره ی زبانی* درک می‌کنیم همیشه یک بیان *همراه با انگیزه* خواهد بود. برای نمونه پدیده‌های چند بیانی نیز وجود دارند مانند بازپرسی و شنیدن بیانات شاهدان در یک دادگاه. در یک چنین شرایطی، شاهد به دلایلی که تنها از دیدگاه "خِرَدشناسی حقوقی" و یا به اصطلاح *التزام حقوقی* قابل توجیه است با پرسش‌هایی روبرو می‌گردد که حداقل در برخی موارد خاص اصلا نمی‌داند چرا از او چنین درخواستی می‌شود و این دشواری در آنجا نهفته است

که ارزش‌گذاری اظهارات شاهد {دست کم برای وی در مقام شاهد} در لایه‌ای از ابهام باقی می‌ماند که آیا این "بیانات" به سود و یا به زیان متهم تمام خواهد شد، چرا که شاهد این کلاف در هم پیوند اظهارات خود را با مورد اتهام درنمی‌یابد. همه‌ی آن کسانی که زمانی در مقام شاهد و یا قربانی یک حادثه روی نیمکت دادگاه برای بازپرسی نشسته‌اند این را آزموده‌اند که تا چه اندازه دردناک و فجیع است که آدمی ناگزیر است به پرسش‌هایی پاسخ دهد که نمی‌داند برای چه از وی پرسیده می‌شود. کارکرد گزاره‌ی بیانی "خالص و مجرد" در این مورد ویژه مانند همین بیانات شاهد است که در آن در یک وضعیت کمابیش ساختگی از تخیل فرد نسبت به مورد اتهام، *بیان* در شرایطی قرار می‌گیرد که به پیرو آن بازساخت تصنعی آنچه که در حقیقت روی داده است به وکیلان و مدعیان در امکان قضاوت را می‌گشاید. این نمونه‌ی کمی اغراق آمیز پیرامون بیان اظهارات شاهد در دادگاه همچنین می‌آموزد که آدمی همیشه با انگیزه سخن می‌گوید بدین معنا که تنها "بیان" نمی‌کند بلکه بیش از آن "پاسخ" می‌دهد. پاسخ به یک پرسش، همزمان بدین معناست که فرد گستره‌ی چیستی پرسش و همچنین پیش زمینه‌ی انگیزه‌ی پرسش را پیشاپیش تحلیل نموده‌است. بی‌شک دشوار نخواهد بود به پرسش‌های ابلهانه پاسخ دهیم، یعنی پرسش‌هایی که چنان بی‌جا بیان می‌شوند که هیچگاه یک پاسخ روشن معنادار را به دنبال نخواهند داشت اما این از حوزه‌ی *بیان با انگیزه* بیرون است.

بدین ترتیب پُرروشن است که یک گزاره‌ی بیان شده هیچ گاه گستره‌ی معنای کامل خویش را بی‌واسطه و به خودی خود در خویش ندارد. در حیطه‌ی منطق این نابسامانی مقطعی مدت‌هاست که آسیب‌شناسی شده است. گزاره‌های بیانی به اصطلاح "زمانمند" که در این زبان رخ می‌دهند با این شاخصه شناسایی می‌شوند که هیچ گاه معنای کامل خویش را مستقلانه در خود ندارند. برای نمونه هنگامی که من می‌گویم "اینجا"، آنچه که "اینجا" معنا می‌دهد صرفا از آن روی که "گفته" شده و یا به "نگارش" درآمده شده برای دیگری قابل ادراک نیست، بلکه فرد باید بداند آن کجا بوده یا کجاست. واژه‌ی "اینجا" برای معنابخشی نیاز به شرایطی دارد که به آن "مقطعیتی" {لاتین: *occasio* } می‌دهد که در آن این تعبیر *بیان* شده است. گزاره‌های بیان شده از این دست از آن روی در تحلیل های منطقی و پدیدارشناختی جالب توجه هستند که ما به یاری این معناپذیری‌ها می‌توانیم بازنمایانیم که این بیان‌ها "وضعیت" و "شرایط" را در خود می‌گنجانند. این معضل ویژه‌ی گزاره‌های بیان شده‌ی "مقطعی" است که در بسیاری موارد نیاز به بازشکافی دارند. هانس لیپس[10] در نوشتار خود با نام *پژوهش‌هایی پیرامون هرمنوتیک منطق* به این مسأله پرداخته است. همچنین در تحلیل‌گری بریتانیایی-انگلیسی نزد به اصطلاح آوستینیائیان یعنی پیروان آوستین[11] این یک پرسشگری بسیار پراهمیت شمرده می‌شود تا بدانجا که این نگرش نام آوستین را بر خود گذاشته است: آوستین در نوشته‌ی خود به نام "با واژگان چه می‌توانیم بکنیم؟"[12] بدن مقوله پرداخته است. آنجا نمونه‌هایی از بیان گزاره‌ها در دست است که در آن فرم‌ها از بستر معنایی خویش و آنچه که ما آن را تعبیر صرف می‌شناسیم به روشنی برمی‌گذرند.

---

[10] هانس لیپس Hans Lipps از بنیانگذاران فلسفه ی پدیدارشناسی و پیرو مکتب فکری اگزیستانسیالیسم است.

[11] جان لانگشاو آستین John Langshaw Austin فیلسوف انگلیسی، از پایه گذاران مکتب فلسفی زبان روزمره و بنیان‌گذار نظریه‌ی کنش گفتاری است.

[12] Cf. J. L. Austin, How to do Things with Words, Oxford 1962.

اکنون ما این مفهوم "واژه" را برابر این تعبیر *گزاره‌ی بیان شده‌ی منزوی از متن معنایی* با مرزهای فرارونده و ناروشن می‌نهیم، البته واژه نه به مثابه‌ی خُردترین عنصر {المان} در یک گفتگو، *واژه* به معنای آنچه که فرد به زبان می‌آورد و یا از دیگری می‌شنود. این *واژه* آن عنصر دستوری یک تحلیل زبانی نیست که به یاری پدیده‌های روشن آموزش گفتار قابل شناسایی باشد مانند مترادف‌هایی که در یک گزاره روبروی آهنگ زبان قرار می‌گیرند. "واژه‌ای" که در مقام کوچک‌ترین عنصر معنایی قابل شناسایی است، آن واژه‌ای نیست که در زنجیره‌ی کلامی یک گفتار به مثابه‌ی واپسین بخش موجود قرار می‌گیرد. این واژه همچنین یک "نام" نیست و سخن گفتن نیز نامیدن نیست و این بدان دلیل است که به هنگام یادآوری نام و یا کنش نامیدن، همچنان که سِفْر پیدایش نشان می‌دهد، گاه نشانه‌ها و نام گذاری‌های نادرست وجود دارند. از همین روی این ساختار بنیادین زبانی ما به ما اجازه نمی‌دهد که ما به شکلی بی بند و بار و آزادوار به نامگذاری چیزها بپردازیم. اینجا چیزی به نام *نخستین واژه* وجود ندارد و بنابراین سخن گفتن از تعبیر "نخستین واژه" بی‌معناست و دارای تناقضی در خود است. همیشه نظامی از واژگان وجود داشته که به عنوان معیار معنابخشی واژگان، قابل شناسایی بوده است. برای نمونه من نمی‌توانم بگویم: "من یک واژه را می آغازم." طبعا کسانی هستند که این گونه حرف می‌زنند اما آنها بیش از اندازه از خویش مطمئن هستند. این آنان نیستند که یک واژه و یا کلام را می‌آغازند، شاید اگر خیلی بکوشند، در بهترین شرایط می‌توانند یک اصطلاح را پیشنهاد کنند و یا یک واژه‌ی فنی و علمی را سر هم کنند که به پیامد آن به تعریفش سرگرم شوند. اما آیا اینکه آن اصطلاح پیشنهادی، تبدیل به یک "واژه" شود از توان پیشنهاد کننده بیرون است. یک واژه به خویشتن خود پا به عرصه می گذارد و هنگامی تبدیل به یک "واژه" می‌شود که در ارتباطات زبانی مورد بهره‌وری قرار گیرد. این پدیده از سوی یک کنش از بیرون و از سوی کسی که آن را پیشنهاد کرده است انجام نمی‌گیرد بلکه بی‌گمان از آن روی رخ می‌دهد که این واژه "خود را وارد نموده است." حتی دگرگونی و کاربرد زبانی، نیازمند چیزهایی است که عملا گهگاه از کنار تجارب جهانشمول زبانی ما می‌گذرند بی آنکه ما توانایی ایستادگی در برابر آنها را داشته باشیم و نه به آن شکل که گویی که آدمی کلمات را در جیب پیرهن خویش داشته باشد و هرگاه به آنها نیازمند باشد به آنها دست بیازد، انگار که بهره‌وری از زبان، پدیده‌ای باشد دلبخواهی که از سوی سخنگوی آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. برعکس این موضوع مصداق دارد: *زبان به کاربرد زبانی وابسته نیست*. در حقیقت معنای دقیق *کاربرد زبانی* این است که زبان از آن تن می زند که دلبخواهی مورد استفاده قرار گیرد. این زبان است که تعیین می‌کند کاربرد و یا آیین کاربرد آن چیست. من در اینجا قصد اسطوره‌سازی از زبان ندارم بلکه منظور روشن کردن این امر است که ادعا و قابلیت زبان تنها در حد باورهای ذهنی و شخصی یک فرد فرو نمی‌شکند و پایین نمی‌آید. بدین معنا که ما در بافت گسترده‌ی همگانی و نه یک تن از ما به مثابه‌ی گوینده‌ی زبان هستی زبان را آن چنان که هست می نمایانیم.

به همین ترتیب کلام نیز از سوی "یک واحد ایده آل" از معنای واژگان متشکل از نشانه‌ها و یا پدیده‌های گفتاری قابل جداسازی و انزوا نیست. با این همه، فراموش نکنیم که فلسفه‌ی تفاوت‌گذاری میان معناشناسی یک واژه با همه‌ی دیگر نشانه‌های موجود، یکی از سترگ‌ترین دستاوردهای سده‌ی بیستم در دانش پدیدارشناسی و به ویژه از سوی هوسرل[13] شناخته می‌شود که در نوشته‌ی خویش با نام *پژوهش‌های منطقی* مورد بررسی قرار گرفته شده است. وی به درستی بازنمود که معنای یک واژه با تصاویر نمادین روانشناختی

[13] ادموند هوسرل (به آلمانی: Edmund Husserl) فیلسوف پایه گذار پدیدارشناسی نوین شمرده می شود. مترجم.

واقع‌گرا که به هنگام کاربرد یک واژه به ذهن متبادر می‌شوند هیچ پیوندی ندارد. این ایده‌آل‌سازی که در این واکنش پدید می‌آید و همیشه و همیشه یک معنا را به تصویر می‌کشد، *واژه* را از همه‌ی مفاهیم "معنایی" دیگر مانند معنای نماد و علامت مجزا می‌کند. با آنکه این دستاوردی بسیار بنیادین بود که معنای یک واژه، یک طبیعت روانشناختی صرف ندارد با این همه از سوی دیگر، کمابیش نا بسنده است که ما از یک یگان و یا واحد ایده آل معنایی سخن بگوییم. ویژگی زبان این است که واژگان با وجود داشتن معنا یک گستره‌ی معنایی سیال در اختیار دارند و دقیقا همین گستره‌ی سیال گردنکش ویژه است که زبان را اینچنین بی‌همتا می‌کند. تنها در کشاکش گفتار و تداوم دامنه‌ی گفتار و به فرجام در سازش یک بطن معنایی زبانی است که لحظات معنابار یک سخن جای خویش را استوار و همزمان تک تک اجزای این زنجیره‌ی کلامی یکدیگر را آرایش و ویرایش می‌کنند.

ما این پدیده را به ویژه در دریافت متون نگاشته شده به زبان‌های بیگانه درمی‌یابیم. این برای همه آشناست چه چگونه رمزگان سیال معنایی واژگان در روند خوانش و بازآفرینی واحدهای معنایی یک گزاره آرام آرام جای خویش را پیدا می‌کنند. حتی این نمونه نیز یک تعریف کاملا رسا و همه جانبه نیست. کافی است که آدمی تنها به روند ترجمه بیاندیشد تا دریابد این تعریف به دست داده شده در بالا تا چه اندازه نارسا است چرا که همه‌ی نگونبختی و درماندگی مترجم در این فشرده می‌شود که واحد معنایی که در یک گزاره نهفته است تنها با زنجیر کردن عناصر یک جمله در هماهنگی با عناصر جمله‌ی موجود در یک زبان دیگر به دست نمی‌آید و از این روی سازه‌ای آن چنان ناهمگون پدید می‌آید که ما کمابیش در کتاب‌های به رشته‌ی ترجمه کشیده شده شاهدیم: زنجیر نویسه هایی بی روح. آنچه که اینجا کمبودش احساس می‌شود و شاخصه‌ی زبان را آشکار می‌کند آن است که همزمان که یک واژه که به دنبال دیگری می‌آید، هر یک واژه از سوی واژه‌ی دیگر فراخوانده می‌شود و به نوبه‌ی خویش روند گفتار را باز می‌گذارد. یک جمله‌ی ترجمه شده آنگاه که از سوی یک استاد زبردست هنر ترجمه سر تا پا بازآفرینی نشده باشد تا بدانجا که خواننده احساس نکند چسان یک جمله‌ی تپنده‌ی دیگر فراسوی این گزاره بوده است، مانند نقشه‌ی جغرافیایی خواهد بود که در تقابل با چشم انداز راستین آن در طبیعت بیرون قرار گیرد: نقشه‌ای بی روح. معنای یک واژه تنها در یک سیستم و بطن معنایی جای نمی‌گیرد بلکه این پدیده‌ی *در-بطن معنایی-جای گرفتن* همزمان به معنی آن است که این معنابخشی خود را از چندلایگی معنایی تأویل‌گرایی که واژه در خویش دارد تهی نسازد و از آن دوری نجوید، به ویژه آنجای که جان کلام در این پیوند، نیاز به این چندلایگی مازگونه را هویدا می‌سازد. مفهوم واژه که در زنجیره‌ی گفتار به "واژه" بخشیده می‌شود، بی‌شک تنها و جزیره‌وار نیست، در اینجا پدیده‌ی دیگری نیز حضور دارد، و این حضور همه جانبه‌ی آن نیروی انگیزاننده را می‌نمایاند که در یک گفتارِ زنده نهفته است. از این رو می‌توان گفت که هر "گفتنی" خود زنجیره‌ی یک تداوم گفتار را باز می‌گشاید. بی‌گمان می‌شود همچنان در آن زنجیره‌ی کلامی سخن گفت که گفتن در آن آغازیده شده است. حقیقت این دیدگاه در آن نهفته است که سخن گفتن در عنصر گفتگو به زیست خویش تداوم می بخشد.

اکنون اگر ما پدیده‌ی زبان را نه از منظر بیان انزواگرای، بلکه چونان کلّیت هنجار جهانشمول خود بنگریم که همزمان یک هستی با ویژگی گفتاری را تبیین می‌کند، آنگاه این مؤلفه بیشتر دریافته می‌شود که چرا پدیده‌ی زبان این چنین معماگونه، کشاننده و همزمان طرد کننده است. سخن گفتن آن کنش به ژرفی *خودفراموش‌شده‌ای* است که ما آدمیان در مقام موجودات خردورز بدان دست می یازیم. همه این را آزموده اند که چگونه آدمی ناگهان در میانه‌ی سخن گفتن درمی‌مانَد و واژگان در همان دم که آگاهانه بدان

می‌اندیشیم از ذهنمان می‌گریزند. داستان کوتاه و دل انگیزی که من با دخترم تجربه نمودم می‌تواند این نمونه بهتر بازنمایاند. او می‌بایست واژه‌ی "توت فرنگی"را می‌نوشت و از من پرسید آیین نگارش آن به چه شکل است. آنگاه که به او گفتم، در پاسخ اشاره نمود: "عجیب است، وقتی که من این کلمه را می‌شنوم، دیگر معنای آن را اصلا نمی‌فهمم. تنها وقتی که آن را فراموش کرده‌ام دوباره در بطن این واژه قرار می‌گیرم." *درون یک واژه بودن*، بدین شکل که آدمی دیگر آن را به مانند یک چیز در نظر نیاورد، بی‌گمان پایه‌ی بنیادین همه‌ی هنجارهای زبانی ما است. زبان یک نیروی کِشنده و همزمان در خویش نهان کننده را دارا است به شکلی که آنچه که در آن روی می‌دهد از دسترس بازتاب خویش به دور است و همزمان در لایه‌های ضمیر ناخودآگاه نهفته می‌ماند. هنگامی که آدمی این چیستی آشکارنده–نهان شونده‌ی زبان را دریافت، به ابعادی فرای منطق بیان گذار می‌کند و به افق‌های دیگری راه می‌یابد. در یاخته های واحد زنده و پویای زبان، زبان علم تنها یک *لحظه‌ی* راه‌یافته است، در کنار آن به ویژه، لایه‌هایی از کلام موجودند که ما در زبان فلسفی، دینی و شاعرانه با آن روبرو می‌شویم. در همه‌ی این واحدها، *واژه*، پدیده‌ای فرای رهیافت خود فراموش گشته به جهان پیرامون است. ما در این واژه، در این کلام می‌زییم. این مانند یک ضمانت و گرو برای آن چیزی است که واژه از آن سخن می‌گوید. این پدیده‌ی سیال بیش از همه چیز در زبان شاعرانه به چشم می‌خورد.

Hans-Georg Gadamer

Gesammelte Werke

Band 2

Hans-Georg Gadamer

Hermeneutik II

Wahrheit und Methode

Ergänzungen

Register

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1993

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Gadamer, Hans-Georg:
Gesammelte Werke / Hans-Georg Gadamer. – Unveränd. Taschenbuchausg. –
Tübingen : Mohr Siebeck
(UTB für Wissenschaft : Uni-Taschenbücher ; 2115)
ISBN 3-8252-2115-6 (UTB)
ISBN 3-16-147182-2 (Mohr Siebeck)
Bd. 2. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. – 2. Ergänzungen;
Register. – 1999

1. Auflage 1986
2. Auflage 1993 (durchgesehen)
Unveränderte Taschenbuchausgabe 1999

Einbandgestaltung: Alfred Krugmann, Freiberg a.N., Druck: Presse-Druck, Augsburg.

ISBN 3-8252-2115-6 UTB Bestellnummer

V

Inhalt

14. Sprache und Verstehen

1970

Das Problem des Verstehens hat in den letzten Jahren zunehmend an Aktualität gewonnen – gewiß nicht außer Zusammenhang mit der weltpolitischen und gesellschaftspolitischen Zuspitzung der Lage und der Verschärfung der unsere Gegenwart durchziehenden Spannungen. Es begegnet allerorten, daß Versuche der Verständigung zwischen den Zonen, den Nationen, den Blöcken, den Generationen daran scheitern, daß eine gemeinsame Sprache zu fehlen scheint und daß die gebrauchten Leitbegriffe wie Reizworte wirken, die die Gegensätze verfestigen und die Spannungen verschärfen, zu deren Behebung man zusammenkommt. Man denke nur an Worte wie ›Demokratie‹ oder ›Freiheit‹.

So bedarf es eigentlich keines Beweises für die These, daß alle Verständigung ein Sprachproblem ist und im Medium der Sprachlichkeit gelingt oder mißlingt. Alle Phänomene der Verständigung, des Verstehens und Mißverstehens, die den Gegenstand der sogenannten Hermeneutik bilden, stellen eine Spracherscheinung dar. Indessen ist die These, die ich im folgenden diskutieren möchte, noch einen Schritt radikaler. Sie besagt nämlich, daß nicht nur der zwischenmenschliche Vorgang der Verständigung, sondern der Prozeß des Verstehens selbst auch dann ein Sprachgeschehen darstellt, wenn er sich auf Außersprachliches richtet oder auf die erloschene Stimme des geschriebenen Buchstabens horcht, ein Sprachgeschehen von der Art jenes inneren Gesprächs der Seele mit sich selber, als das Plato das Wesen des Denkens charakterisiert hat.

Daß alles Verstehen sprachlich ist, ist eine herausfordernde Behauptung. Wir brauchen nur um uns und auf unsere eigenen Erfahrungen zu blicken, um sofort eine Fülle scheinbarer Gegenbeispiele zu haben, in denen sich gerade das schweigende, das stille Verstehen als die höchste und innigste Weise des Verstehens darstellt. Wer sich bemüht, die Sprache abzuhören, wird sofort auf solche Phänomene gestoßen werden, wie etwa das ›schweigende Einverständnis‹ oder ›das stille Erraten‹. Es fragt sich freilich, ob das nicht in gewissem Sinne Modi der Sprachlichkeit sind. Warum es einen Sinn hat, das zu sagen, hoffe ich noch deutlicher zu machen.

Aber wie ist es mit noch anderen Phänomenen, zu denen uns die Sprache

selber leitet, ich denke etwa an ›das sprachlose Staunen‹ oder ›das stumme Bewundern‹? Was uns so begegnet, sind Phänomene, von denen wir geradezu sagen können: Das verschlägt uns die Sprache. Und es verschlägt uns die Sprache offenbar gerade dadurch, daß es so sehr einleuchtet, daß es allzu groß dasteht vor unserem immer mehr erfassenden Blick, als daß Worte hinreichen könnten, es zu fassen. Ist das nicht eine allzu kühne Behauptung, zu sagen, das sei auch noch eine Form der Sprachlichkeit, daß es einem die Sprache verschlägt? Sollte das nicht jener absurde Dogmatismus der Philosophen sein, die immer wieder und immer noch einmal die Dinge auf den Kopf zu stellen versuchen, die ganz gut auf ihren Beinen stehen? Indessen, wenn es einem die Sprache verschlägt, so heißt das, daß man so *viel* sagen möchte, daß man nicht weiß, wo beginnen. Das *Versagen* der Sprache bezeugt ihr *Vermögen*, für *alles* Ausdruck zu suchen – und so ist es ja selbst geradezu eine Redensart, daß es einem die Sprache verschlägt – und eine solche, mit der man seine Rede nicht beendet, sondern beginnt.

Das möchte ich vor allem an dem ersten von mir angeführten sprachlichen Gegenbeispiel zeigen, nämlich daß wir von ›stillem Einverständnis‹ reden. Welches ist der hermeneutische Stellenwert dieser sprachlichen Wendung? Die Problematik des Verstehens, die wir heute so vielfältig diskutiert finden, insbesondere in all den Wissenschaften, in denen sich keine exakten Methoden der Verifikation anbieten, besteht darin, daß es dort eine bloße innere Evidenz des Verstehens ist, die plötzlich aufleuchtet, zum Beispiel, wenn ich einen Satzzusammenhang, eine Aussage von irgend jemandem in einer bestimmten Situation plötzlich verstehe. Das heißt, wenn es mir plötzlich ganz klar und greifbar ist, mit welchem Recht der andere das sagt, was er sagt, oder auch mit welchem Unrecht. Solche Erfahrungen des Verstehens setzen offenkundig immer Schwierigkeiten im Verstehen voraus, die Gestörtheit des Einverständnisses. So beginnt alle Anstrengung des Verstehenwollens damit, daß einem etwas, was einem begegnet, befremdlich, herausfordernd, desorientierend entgegentritt.

Die Griechen hatten ein sehr schönes Wort für das, wobei unser Verstehen zum Stocken kommt, sie nannten das das *atopon*. Das heißt eigentlich: Das Ortlose, das, was nicht unterzubringen ist in den Schematismen unserer Verstehenserwartung und das uns deswegen stutzen läßt. Die berühmte platonische Lehre, daß das Philosophieren mit dem Staunen beginnt, meint dieses Stutzen, dieses Nichtweiterkommen mit den vorschematisierten Erwartungen unserer Weltorientierung, das zum Denken aufruft. Aristoteles beschreibt es einmal sehr hübsch, daß das, was wir erwarten, davon abhängt, wieviel Einsicht wir in einen Zusammenhang haben, und er nennt als Beispiel: Wenn einer sich darüber wundert, daß die Wurzel aus zwei irrational ist, daß also das Verhältnis von Diagonale und Seitenlänge eines Quadrats nicht rational ausdrückbar ist, so sieht man daran, daß er kein Mathe-

matiker ist; ein Mathematiker würde sich wundern, wenn jemand dieses Verhältnis für rational hielte. So relativ ist dies Stutzen, so sehr bezogen auf Wissen und tieferes Eindringen in die Sachen. All dies Stutzen und Staunen und im Verstehen Nichtweiterkommen ist offenkundig immer auf Weiterkommen, auf eindringlichere Erkenntnis angelegt!

Ich behaupte daher: wir müssen das Phänomen des Verstehens aus der Bevorzugung der Verstehensstörung bewußt herausdrehen, wenn wir seinen Ort im ganzen unseres Menschseins, auch unseres sozialen Menschseins, wirklich in den Blick bekommen wollen. Einverständnis ist vorausgesetzt, wo es Gestörtheit von Einverständnis gibt. Es sind die relativ seltenen Hindernisse in der Verständigung und im Einverständnis, an denen sich allererst die Aufgabe gezielten Verstehen-Wollens stellt, das zur Behebung eines gestörten Verstehens führen soll. Mit anderen Worten, das Beispiel des ›stillen Einverständnisses‹ ist so wenig ein Einwand gegen die Sprachlichkeit des Verstehens, daß es der Sprachlichkeit des Verstehens vielmehr ihre Weite und Universalität sichert. Das scheint mir eine Grundwahrheit, die es wieder zu Ehren zu bringen gilt, nachdem wir durch einige Jahrhunderte den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft für unser Selbstverständnis absolutgesetzt haben.

Die moderne Wissenschaft ist die im 17. Jahrhundert entstehende Wissenschaft, die auf den Gedanken der Methode und des methodischen Sicherns des Erkenntnisfortschritts gegründet ist. Sie hat unseren Planeten in einer einzigartigen Weise verändert, indem sie eine Form des Zugangs zur Welt privilegiert hat, der weder der einzige noch der umfassendste Zugang ist, den wir besitzen. Es ist der Zugang, der durch methodische Isolierung und bewußte Befragung – im Experiment – die partikularen Bereiche, die durch solche Isolierung thematisiert werden, einem neuen Zugriff unseres Tuns aufbereitet. Das war die große Leistung der mathematischen Naturwissenschaften, im besonderen der Galileischen Mechanik im 17. Jahrhundert. Bekanntlich ist die geistige Leistung der Entdeckung der Gesetze des freien Falls, der schiefen Ebene, nicht durch bloße Beobachtung erbracht worden. Es gab kein Vakuum. Der freie Fall war eine Abstraktion. Jeder erinnert sich wohl noch an das eigene Staunen über das Experiment, das er in der Schulstube erlebte, wie da im relativen Vakuum das Bleiblättchen und die Bettfeder gleich schnell fallen. Für Galilei war es eine Isolierung von Bedingungen, die in der Natur so gar nicht vorkommen, wenn er vom Widerstand des Mediums abstrahierte. Nur solche Abstraktion aber ermöglicht die mathematisch exakte Beschreibung der Faktoren, die ein Resultat im Naturgeschehen bilden, und damit den kontrollierten Eingriff des Menschen.

Die Mechanik, die Galilei so aufbaute, ist in der Tat die Mutter unserer technischen Zivilisation. Hier ist eine ganz bestimmte methodische Erkenntnisweise aufgekommen, die die Spannung zwischen unserem unmethodischen, die ganze Breite unserer Lebenserfahrung umfassenden Welterkennen und der Erkenntnisleistung der Wissenschaft heraufbeschworen hat. Es war die große philosophische Leistung Kants, daß er für diese neuzeitliche Problemspannung eine überzeugende begriffliche Lösung fand. Denn die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts hatte sich in der unlösbaren Aufgabe verzehrt, das große Allwissen der metaphysischen Tradition mit der neuen Wissenschaft zu vereinigen – ein Versuch, der einen wirklichen Ausgleich zwischen Vernunftwissenschaft aus Begriffen und Erfahrungs-Wissenschaft nicht erreichen konnte. Kant dagegen fand die Lösung. Seine die englische Metaphysikkritik aufgreifende kritische Einschränkung der Vernunft und ihrer begrifflichen Erkenntnis auf das in der Erfahrung Gegebene bedeutete zwar die Zerstörung der Metaphysik als dogmatischer Vernunftwissenschaft. Aber der ›Alleszermalmer‹, als den die Zeitgenossen den zarten Professor Kant zu Königsberg empfanden, war zugleich der große Begründer der Moralphilosophie auf dem strengen Prinzip der Autonomie der praktischen Vernunft. Indem er die Freiheit als ein einzigartiges Faktum der Vernunft erkannte, d. h. zeigte, daß ohne die Annahme der Freiheit die praktische Vernunft des Menschen und damit das sittliche und gesellschaftliche Dasein des Menschen nicht gedacht werden können, eröffnete er gegenüber allen deterministischen Tendenzen, die von der modernen Naturwissenschaft ausgingen, dem Denken unter Freiheitsbegriffen eine neue Legitimation. In der Tat steht sein moralphilosophischer Impuls, vor allem in der Vermittlung Fichtes, hinter den großen Bahnbrechern der ›historischen Weltanschauung‹: Wilhelm von Humboldt, Ranke, Droysen vor allem. Aber gewiß auch Hegel und alle von ihm positiv oder negativ Bestimmten sind von dem Begriff der Freiheit bis ins letzte erfüllt und behalten daher gegenüber jedem bloßen Methodologismus der historischen Wissenschaft einen Zug ins Große und Ganze der Philosophie.

Indessen, eben dieser Zusammenhang zwischen der neuen Wissenschaft und dem Methodenideal, das sie trägt, war es auch, der das Phänomen des Verstehens sozusagen verfremdet hat. So wie die Natur für den Naturforscher zunächst das undurchdringliche Fremde ist, das er durch Berechnung und gezielten Zwang, durch Folterung mit Hilfe des Experimentes, zu Aussagen nötigt, so haben die Wissenschaften, die das Verstehen gebrauchen, sich mehr und mehr von dem Methodenbegriff dieser Art her verstanden und deswegen Verstehen vorwiegend und in erster Linie als Wegräumen von Mißverständnissen, als Überbrücken der Fremdheit zwischen Ich und Du in den Blick genommen. Aber ist das Du je so fremd wie es per definitionem der Gegenstand der experimentellen Naturforschung ist? Es gilt anzuerkennen: Einverständnis ist ursprünglicher als Mißverständnis, so daß das Verstehen immer wieder zurückmündet in das wiederhergestellte

Einverständnis. Das, scheint mir, gibt der Universalität des Verstehens ihre volle Legitimation.

Aber warum ist die Erscheinung des Verstehens eine sprachliche? Warum bedeutet das ›stille Einverständnis‹, das sich immer wieder herstellt als die Gemeinsamkeit der Weltorientierung, Sprachlichkeit? So fragen impliziert die Antwort. Es ist die Sprache, die diese Gemeinsamkeit der Weltorientierung ständig aufbaut und trägt. Miteinandersprechen ist nicht primär Sich-miteinander-Auseinandersetzen. Es scheint mir bezeichnend für Spannungen innerhalb der Moderne, daß sie diese Wendung unserer Sprache so liebt. Miteinanderreden ist auch nicht primär Aneinandervorbeireden. Im Miteinanderreden baut sich vielmehr ein gemeinsamer Aspekt des Beredeten auf. Das macht die eigentliche Wirklichkeit menschlicher Kommunikation aus, daß das Gespräch nicht die Meinung des einen gegen die Meinung des anderen durchsetzt oder die Meinung des einen zu der Meinung des anderen wie in einer Addition hinzufügt. Das Gespräch verwandelt beide. Ein gelungenes Gespräch ist von der Art, daß man nicht wieder zurückfallen kann in den Dissensus, aus dem es sich entzündete. Gemeinsamkeit, die so sehr gemeinsam ist, daß sie nicht mehr mein Meinen und dein Meinen ist, sondern gemeinsame Ausgelegtheit der Welt, macht erst sittliche und soziale Solidarität möglich. Was recht ist und als Recht gilt, verlangt seinem Wesen nach die Gemeinsamkeit, die sich im Sich-Verstehen der Menschen errichtet. Gemeinsames Meinen baut sich in der Tat ständig im Miteinandersprechen auf und sinkt dann zurück in die Stille des Einverständnisses und des Selbstverständlichen. Aus diesem Grunde scheint mir die Behauptung gerechtfertigt, daß alle außerverbalen Formen des Verstehens zurückzielen auf das Verstehen, das sich im Sprechen und Miteinandersprechen ausbreitet.

Wenn ich von dieser Einsicht ausgehe, so heißt das nicht mehr, als daß in allem Verstehen eine potentielle Sprachbezogenheit liegt, so daß es immer möglich ist – das ist der Stolz unserer Vernunft –, dort, wo ein Dissensus auftaucht, durch Miteinanderreden Einverständnis anzubahnen. Es wird uns nicht immer gelingen, aber unser Sozialleben beruht auf der Voraussetzung, daß das im Miteinander-Reden im weitesten Umfange gelingt, was im Sichversteifen auf seine eigenen Meinungen sich versperrt. Es ist daher auch ein schwerer Irrtum, wenn jemand meint, daß die Universalität des Verstehens, von der ich hier ausgehe und die ich glaubhaft zu machen suche, etwa eine besondere harmonisierende oder konservative Grundhaltung zu unserer gesellschaftlichen Welt einschließe. Die Fügungen und Ordnungen unserer Welt ›verstehen‹, uns miteinander in dieser Welt verstehen, setzt ganz gewiß ebensoviel Kritik und Bekämpfung von Erstarrtem oder einem Fremdgewordenen voraus wie Anerkennung oder Verteidigung bestehender Ordnungen.

Das zeigt sich wiederum in der Art, wie wir miteinander sprechen und Einverständnis aufbauen. Man kann es von Generation zu Generation beobachten. Vollends wenn die Weltgeschichte einmal Siebenmeilenstiefel anlegt, wie das vielleicht besonders im letzten Jahrzehnt geschehen ist, wird man gleichsam zum Zeugen dessen, wie da neue Sprache entsteht. Neue Sprache meint hier gewiß nicht eine total neue Sprache, aber doch offenkundig mehr als eine bloße Ausdrucksveränderung für das gleiche. Mit neuen Aspekten, mit neuen Zielen wird auch ein neues Sprechen ausgearbeitet und geboren. Neue Sprache bringt Störung in die Verständigung, aber im kommunikativen Geschehen zugleich auch Überwindung der Störung. Mindestens ist das das ideelle Ziel aller Kommunikation. Es mag sich unter besonderen Bedingungen als unerreichbar erweisen. Zu solchen besonderen Bedingungen zählt insbesondere der pathologische Abbruch des zwischenmenschlichen Einverständnisses, welcher durch den Tatbestand der Neurose gekennzeichnet ist, und es fragt sich, ob auch im gesellschaftlichen Leben im ganzen der kommunikative Vorgang nicht auch der Verbreitung und Aufrechterhaltung eines ›falschen‹ Bewußtseins zu dienen vermag. Das wenigstens ist die These der Ideologiekritik, daß der Gegensatz in den gesellschaftlichen Interessenlagen das kommunikative Geschehen praktisch ebenso unmöglich macht wie im Falle der seelischen Erkrankung. Aber wie im letzteren Falle die Therapie gerade darin besteht, den Erkrankten an die Verständigungsgemeinschaft der Gesellschaft wieder anzuschließen, ist es doch auch gerade der Sinn der Ideologiekritik selbst, das falsche Bewußtsein zu berichtigen und damit ein richtiges Einverständnis neu zu begründen. Sonderfälle eines tiefgestörten Einverständnisses mögen dabei eigene Formen der Wiederherstellung nötig machen, die auf einem expliziten Wissen um die Störung beruhen. Sie bestätigen aber eben damit die konstitutive Funktion der Verständigung als solcher.

Überdies ist es selbstverständlich, daß Sprache immer in dem Antagonismus zwischen Konventionalität und revolutionärem Aufbruch ihr spannungsvolles Leben führt. Wir alle haben die erste sprachliche Dressur erfahren, als wir in die Schule kamen. Was da alles nicht mehr erlaubt war, das doch unserer gesunden Sprachphantasie richtig schien! Nicht anders ist es etwa beim Zeichenunterricht, der ja sehr oft dazu führt, daß das Kind auf der Schule die Lust am Zeichnen und das Zeichnen verlernt. In Wirklichkeit ist eben die Schule eine Institution des gesellschaftlichen Konformismus im großen. Natürlich nur eine unter anderen. Ich möchte nicht so mißverstanden werden, als ob damit ein bestimmter Angeklagter bezeichnet werden sollte. Vielmehr meine ich: das *ist* Gesellschaft, so wirkt Gesellschaft, immer normierend und konformistisch. Das heißt keineswegs, daß alle gesellschaftliche Erziehung nur ein Repressionsvorgang sei und Spracherziehung ein bloßes Instrument solcher Repression. Denn allem Konformismus zum Trotze lebt die Sprache. Es entstehen neue sprachliche Fügungen und Aussa-

geweisen aus den Veränderungen unseres Lebens und unserer Erfahrung. Der Antagonismus, der Sprache zu etwas Gemeinsamem macht und dennoch immer neue Impulse zur Verwandlung dieses Gemeinsamen aufkommen läßt, besteht immer fort.

Nun wird man sich die Frage stellen, ob sich nicht dieses Verhältnis zwischen dem natürlichen Konformismus der Gesellschaft und den sie sprengenden Kräften, die aus kritischer Einsicht entbunden werden, in einer hochindustrialisierten technischen Zivilisation qualitativ verändert hat. Unmerkliche Veränderungen im Gebrauch und Leben der Sprache, Aufkommen und Absterben von Modeworten und Schlagworten hat es immer gegeben, und besonders kritische Zeiten konnten in ihrem Verfallsgeschehen geradezu durch die Beobachtung des Sprachwandels abgebildet werden, wie etwa Thukydides in der berühmten Schilderung der Folgen der Pest im belagerten Athen gezeigt hat. Aber bei unseren gegenwärtigen Umständen handelt es sich vielleicht doch um etwas qualitativ Neues und Andersartiges, was so noch nicht da war. Ich meine die zielbewußte Sprachregelung. Das scheint ein von der technischen Zivilisation erst erfundener Sachverhalt. Dann was wir so Sprachregelung nennen, ist nicht mehr die absichtslose des Schulmeisters oder der Organe der öffentlichen Meinung, sondern ein bewußt gehandhabtes Instrument der Politik. Sie vermag mit dem Mittel eines zentral gelenkten Kommunikationssystems Sachverhalte dadurch suggestiv zu machen, daß sie Sprachregelungen auf technischem Wege sozusagen verordnet. Ein aktuelles Beispiel, das wir gerade jetzt wieder in einer sich verwandelnden Sprachbewegung begriffen finden, ist die Bezeichnung der anderen Hälfte Deutschlands als DDR. Diese Ausdrucksweise war bekanntlich jahrzehntelang durch amtliche Sprachregelung verpönt, und niemand wird übersehen können, daß das dafür empfohlene ›Mitteldeutschland‹ einen scharfen politischen Akzent setzte. Hier sei ganz von allen inhaltlichen Fragen abgesehen und nur der Vorgang als solcher beachtet. Die technische Form der Meinungsbildung von heute gibt der zentralgesteuerten Sprachregelung einen Einfluß, der den natürlichen Konformismus der Gesellschaft eigentümlich verzerrt. Es gehört zu den Problemen unserer Gegenwart, wie man die Politik zentralgesteuerter Meinungsbildung mit den Forderungen in Einklang halten soll, die die Vernunft erhebt, aus freier Einsicht und kritischem Urteil das Leben der Gesellschaft mitzubestimmen.

Man mag als Lösung dieses Problems im Auge haben, daß es doch gerade die Auszeichnung der Wissenschaft sei, Unabhängigkeit von der öffentlichen Meinungsbildung und von der Politik zu ermöglichen und die Urteilsbildung aus freier Einsicht zu schulen. In ihrem eigensten Bereiche darf dies in der Tat die Auszeichnung der Wissenschaft heißen. Aber bedeutet das, daß sie auch aus eigener Kraft zur öffentlichen Wirkung kommt? Wissenschaft mag sich allen Manipulationen ihrer eigenen Intention nach noch so sehr

entziehen wollen – die ungeheure öffentliche Schätzung der Wissenschaft steht dem ganz und gar entgegen. Sie begrenzt beständig die kritische Freiheit, die sie am Forscher bewundert, indem sie Berufung auf die Autorität der Wissenschaft auch dort vornimmt, wo es in Wahrheit um politische Machtkämpfe geht.

Gibt es überhaupt eine eigene Sprache der Wissenschaft, auf die man hören sollte? Der Ausdruck ist offenkundig zweideutig: Einerseits entwikkelt sie eigene sprachliche Mittel zur Fixierung und kommunikativen Verständigung im Prozeß der Forschung selbst. Andererseits, und das ist eine andere Bedeutung, führt sie eine Sprache, die das öffentliche Bewußtsein erreichen und die legendäre Unverständlichkeit der Wissenschaft überwinden möchte. Ob aber die kommunikativen Systeme, die innerhalb der wissenschaftlichen Forschung entwickelt werden, überhaupt den Charakter einer eigenen Sprache haben? Wenn man in diesem Sinne von der Sprache der Wissenschaft redet, meint man offenbar solche Kommunikationssysteme, die nicht aus der alltäglichen Sprache erwachsen. Bestes Beispiel ist die Mathematik und ihre Rolle in den Naturwissenschaften. Was die Mathematik für sich ist, das ist ihr Privatgeheimnis. Das wissen nicht einmal die Physiker. Was sie erkennt, was ihr Gegenstand ist, was ihre Fragen sind, ist etwas Einzigartiges. Es ist offenbar eins der großen Wunder der menschlichen Vernunft, daß sie sich da in sich selbst entfaltet, als Vernunft sich anschaut und bei sich selbst forschend verweilt. Aber als Sprache, in der über die Welt gesprochen wird, ist die Mathematik ein Symbolsystem unter anderen Symbolsystemen im Ganzen unserer Sprachhaltung und nicht eine eigene Sprache. Der Physiker, der bekanntlich immer in der peinlichsten Lage ist, wenn er außerhalb seiner Gleichungen anderen oder auch nur sich selbst verständlich machen will, was er da ausgerechnet hat, befindet sich ständig in der Spannung dieser Integrationsaufgabe. Gerade die großen Physiker werden da auf eine oft sehr geistreiche Weise poetisch. Was diese Atömchen da alles machen, wie sie sich Elektronen einfangen und andere brave und listige Prozeduren vornehmen, das ist eine ganze Märchensprache, in der ein Physiker das, was er exakt in Gleichungen abbildet, sich selber und in gewissem Umfange dann auch uns allen verständlich zu machen sucht.

Doch darin liegt: Die Mathematik, mit der der Physiker seine Erkenntnisse gewinnt und formuliert, ist nicht eine eigene Sprache, sondern gehört in das vielfältig-sprachliche Instrumentarium, mit dem er das, was er sagen will, zur Sprache bringt. Mit anderen Worten heißt das: wissenschaftliches Sprechen ist immer Vermitteln einer Fachsprache oder von Fachausdrücken – wir nennen es: eine gelehrte Terminologie – mit der in sich lebenden, wachsenden und sich wandelnden Sprache. Diese Integrations- und Vermittlungsaufgabe hat beim Physiker ihre ganz besondere Zuspitzung, weil

er von allen Naturforschern der am meisten in Mathematik Sprechende ist. Gerade weil er der Extremfall des Gebrauchs einer weitgehend mathematischen Symbolik ist, ist er besonders lehrreich. An jener poetischen Metaphorik zeigt sich, daß für die Physik die Mathematik nur ein Teil der Sprache ist, aber keineswegs ein autonomer. Sprache ist autonom, wo sie, wie etwa die gewachsenen Sprachen, als Weltaspekte der verschiedenen Kulturen ihre Wirklichkeit hat. Nun ist die Frage, wie das Verhältnis von wissenschaftlichem und außerwissenschaftlichem Sprechen und Denken ist. Ist es etwa nur ein Annäherungszustand an die wissenschaftliche Sprache, was in der biegsamen Freiheit unseres alltäglichen Sprechens geschieht? Wer das verneint, dem könnte man einwenden, daß es gegenwärtig zwar noch so aussieht, als wären die gewachsenen Sprachen unentbehrlich. Aber wir müßten eben alle noch ein bißchen besser lernen, und schließlich verstünden wir die Gleichungen der Physik ohne Worte und rechneten vielleicht sogar uns selbst und unsere Handlungen aus Gleichungen aus; dann brauchten wir keine andere Sprache mehr als die Wissenschaftssprache. In der Tat hatte der moderne Logikkalkül eine solche eindeutige Kunstsprache zum Ziel. Aber das ist umstritten. Vico und Herder hielten im Gegenteil die Poesie für die Ursprache des Menschengeschlechts und die Intellektuierung der modernen Sprachen für ihr armes Schicksal und nicht für die Vollendung der Sprach-Idee. Die Frage ist dabei: Ist diese Meinung, daß es eine wachsende Annäherung an eine wissenschaftliche Sprache ist, der jede Sprache als ihrer Vollendung zustrebt, überhaupt richtig?

Um diese Frage erörtern zu können, möchte ich zwei Phänomene einander gegenüberstellen. Das eine ist die *Aussage* und das andere ist das *Wort*. Ich will zunächst die beiden Begriffe erläutern. Wenn ich sage ›das Wort‹, so meine ich nicht das Wort, dessen Plural die Wörter sind, wie sie im Lexikon stehen. Ich meine auch nicht das Wort, dessen Plural die Worte sind und das jeweils mit anderen den Kontext des Satzes bildet, sondern ich meine das Wort, das ein Singularetantum ist. Das ist das Wort, das einen trifft, das Wort, das einer sich gesagt sein läßt, das Wort, das in einem bestimmten und eindeutigen Lebenszusammenhang ›fällt‹ und seine Einheit eben aus dieser Gemeinsamkeit des Lebenszusammenhangs empfängt. Es ist gut, sich zu erinnern, daß hinter diesem Singularetantum ›das Wort‹ schließlich auch der Sprachgebrauch des Neuen Testaments steht. Denn was auch immer jener Anfang mit dem ›Wort‹ meint, über dem Faust brütet, wenn er das Johannes-Evangelium übersetzen will – dieses kraftausstrahlende und tätige Wort ist für Goethe nicht ein einzelnes Zauberwort, sondern weist (ohne Anspielung auf das Inkarnationsgeschehen) über das Verbindende der menschlichen Vernunft auf ihren ›Durst nach Existenz‹.

Wenn ich in diesem Sinn ›das Wort‹ der ›Aussage‹ gegenüberstelle, so wird dadurch auch der Sinn von Aussage deutlich. Wir reden von Aussage in der Verbindung Aussagelogik, Aussagekalkül, in der modernen mathematischen Formalisierung der Logik. Diese uns selbstverständliche Ausdrucksweise geht letzten Endes auf eine der folgenschwersten Entscheidungen unserer abendländischen Kultur zurück, und das ist der Aufbau der Logik auf der Aussage. Aristoteles, der Schöpfer jenes Teils der Logik, der meisterhafte Analytiker der Schlußprozesse des logischen Denkens, hat dies durch eine Formalisierung von Aussagesätzen und ihrer Schlüssigkeitszusammenhänge geleistet. Man kennt die bekannten Schulbeispiele eines Syllogismus: Alle Menschen sind sterblich. Darius ist ein Mensch, Darius ist sterblich. Was ist hier für eine Abstraktionsleistung vollbracht? Offenbar diese, daß hier das Ausgesagte allein zählt. Alle anderen Formen der Sprache und des Sprechens werden nicht zum Gegenstand der Analyse gemacht, nur Aussage allein. Das griechische Wort heißt *apophansis, logos apophantikos*, das heißt die Rede, der Satz, dessen einziger Sinn ist, das *apophainesthai*, das Sichzeigen des Gesagten zu bewirken. Das ist ein Satz, der in dem Sinne theoretisch ist, daß er von allem abstrahiert, was er nicht ausdrücklich sagt. Nur das, was er selber durch sein Gesagtsein offenbarmacht, bildet hier den Gegenstand der Analyse und das Fundament der logischen Schlüssigkeit.

Ich frage nun: Gibt es solche reinen Aussagesätze, und wann und wo? Jedenfalls ist die Aussage nicht die einzige Redeform, die es gibt. Aristoteles spricht davon in dem Zusammenhang seiner Lehre von der Aussage, und es ist klar, woran man noch zu denken hat: etwa an Gebet und Bitte, an Fluch und Befehl. Man muß sogar eines der rätselhaftesten Zwischenphänomene in Betracht ziehen: die Frage, zu deren eigentümlichem Wesen offenbar gehört, daß sie der Aussage so nah steht wie keines dieser anderen Sprachphänomene und dennoch offenkundig keine Logik im Sinne der Aussagelogik gestattet. Vielleicht gibt es eine Logik der Frage. Zu einer solchen könnte gehören, daß die Antwort auf eine Frage notwendig neue Fragen weckt. Vielleicht gibt es auch eine Logik der Bitte, z. B. daß die erste Bitte nie die letzte Bitte ist. Aber ob das ›Logik‹ heißen soll oder ob Logik allein den Zusammenhang reiner Aussagen betrifft? Aber wie grenzt sich denn ab, was eine Aussage ist? Kann man eine Aussage ablösen von ihrem Motivationszusammenhang?

In der Methodenlehre der modernen Wissenschaft ist davon freilich nicht gerade oft die Rede. Denn es ist ja das Wesen der Wissenschaftsmethodik, daß ihre Aussagen gleichsam eine Art von Schatzhaus methodisch gesicherter Wahrheiten sind. Wie jedes Schatzhaus enthält auch das der Wissenschaft einen Vorrat zu beliebiger Verwendung. In der Tat ist das das Wesen der modernen Wissenschaft, daß sie den Vorrat von Erkenntnis zu beliebiger Verwendung beständig anreichert. All die Probleme der gesellschaftlichen Verwendung und humanen Verantwortung der Wissenschaft, die wir seit Hiroshima so dringend in unserem Gewissen tragen, haben darin ihre Schärfe, daß es eine

Folge der methodischen Konsequenz der modernen Wissenschaft ist, nicht imstande zu sein, die Zwecke, zu denen ihre Erkenntnisse angewendet werden, so zu beherrschen, wie sie die Sachzusammenhänge selber beherrscht. Es ist die methodische Abstraktion der modernen Wissenschaft, die ihr ihre Erfolge verschafft hat, sofern sie praktische Anwendung ermöglicht, die wir Technik nennen. Technik, als Anwendung von Wissenschaft, ist daher nicht selber wieder beherrschbar. Ich bin damit keineswegs ein Fatalist und ein Untergangsprophet, wenn ich bestreite, daß die Wissenschaft sich selber begrenzen könnte. Ich meine vielmehr, daß es nicht die Wissenschaft als solche ist, sondern letzten Endes unser aller menschliche und politische Fähigkeit, der es allein gelingen kann, die vernünftige Anwendung unseres Könnens zu garantieren oder jedenfalls dahin zu führen, daß wir die äußersten Katastrophen vermeiden. Damit ist zugleich anerkannt, daß die Isolierung der Aussagewahrheit und die auf den Aussagesatz aufgebaute Logik in der modernen Wissenschaft durchaus legitim ist – nur daß wir dafür den teuren Preis zu zahlen haben, den die moderne Wissenschaft ihrem Wesen nach uns nicht ersparen kann: daß nämlich der Universalität des Machenkönnens, die sie uns aufbaut, keine Begrenzung des Machenkönnens durch theoretische Vernunft und mit den Mitteln der Wissenschaft entspricht. Kein Zweifel, daß es hier ›reine‹ Aussagesätze gibt, das heißt aber, daß sich in ihnen Wissen darstellt, das allen möglichen Zwecken zu dienen vermag.

Ich frage mich freilich, ob nicht selbst dieses Beispiel noch, in dem sich die isolierten Aussagesätze als das Fundament der weltumgestaltenden Macht der Technik herausstellen, in Wahrheit zeigt, daß Aussagen nie in vollständiger Isolierung begegnen. Scheint es nicht auch hier wahr, daß jede Aussage immer motiviert ist? Liegt doch der Abstraktion und Konzentration auf das Machenkönnen, wie es im 17. Jahrhundert schließlich zu diesem großen methodischen Gedanken der modernen Wissenschaft führte, eine Trennung von den religiösen Vorstellungen der mittelalterlichen Welt und ein Entschluß zur Bescheidung und zur Selbsthilfe zugrunde. Das ist die Motivationsgrundlage für ein Wissenwollen, das zugleich Machenkönnen ist und deshalb jeder Begrenzung oder Steuerung spottet. Dagegen ist das Wissen in den großen Hochkulturen Ostasiens dadurch ausgezeichnet, daß dort die technische Anwendung des Wissens von Bindekräften der gesellschaftlichen Vernunft gesteuert wurde, so daß Möglichkeiten des eigenen Könnens unrealisiert blieben. Welche Kräfte, die uns fehlen, das ermöglichten, ist eine Frage an den Religionsforscher, den Kulturhistoriker und letzten Endes auch an den noch immer nicht gefundenen Philosophen, der in der chinesischen Sprache und Kultur wirklich zu Hause ist.

Jedenfalls scheint mir das Extrembeispiel der modernen wissenschaftlichen und technischen Kultur zu zeigen, daß die Isolierung der Aussage, ihre

Ablösung von jeglichem Motivationszusammenhang, ihre Fragwürdigkeit hat, sowie man auf das Ganze der Wissenschaft sieht. So bleibt es richtig, daß das, was wir unter Aussage verstehen, eine motivierte Aussage ist. Da gibt es besonders vielsagende Phänomene, etwa das Verhör oder die Zeugenaussage. Aus Gründen der Rechtsprechungsweisheit bzw. der Rechtsfindungsnotwendigkeit ist es da so, daß der Zeuge, in gewissen Fällen wenigstens, vor Fragen gestellt wird, von denen er nicht weiß, warum sie an ihn gestellt werden. Nur darauf beruht ja gegebenenfalls der Zeugniswert der Aussage, die der Zeuge macht, daß sie nicht als Entlastung oder Belastung des Angeklagten gewollt sein kann, weil der Zeuge den Zusammenhang, der aufgeklärt werden soll, nicht durchschaut. Nun wird jeder, der einmal Zeuge oder Opfer eines Verhörs war, wissen, wie grauenhaft das ist, daß man auf Fragen antworten soll, ohne es zu wissen, warum man so gefragt wird. Der Fiktion der ›reinen‹ Aussage entspricht bei solcher Art von Zeugenaussagen offenbar die der nicht minder fiktiven reinen Tatbestandsfeststellung, und es ist gerade diese fiktive Restriktion auf das Tatsächliche, was dann den Anwälten ihre Chance gibt. Das extreme Beispiel der Aussage vor Gericht lehrt also, daß man motiviert redet, also nicht eine Aussage macht, sondern antwortet. Auf eine Frage antworten heißt aber, den Sinn der Frage und damit ihren Motivationshintergrund realisieren. Bekanntlich ist nichts so schwierig, wie auf sogenannte ›dumme Fragen‹ antworten zu sollen, das heißt auf Fragen, die derart schief gestellt sind, daß sie in keine eindeutige Sinnrichtung weisen.

Es erhellt daraus, daß niemals eine Aussage ihren vollen Sinn-Gehalt in sich selber enthält. In der Logik hat man das lange als das Problem der Okkasionalität gekannt. Die sogenannten ›okkasionellen‹ Ausdrücke, die in jeder Sprache vorkommen, sind dadurch ausgezeichnet, daß sie ihren Sinn offenkundig nicht wie andere Ausdrücke in sich voll enthalten. Zum Beispiel, wenn ich sage ›hier‹. Was ›hier‹ ist, ist nicht dadurch, daß es gesagt wurde oder geschrieben steht, für jeden verständlich, sondern man muß wissen, wo das war oder wo das ist. ›Hier‹ erfordert für seine eigene Bedeutung die Ausfüllung durch die Gelegenheit, die *occasio*, bei der es gesagt wird. Die Ausdrücke dieser Art fanden deshalb das besondere Interesse der logisch-phänomenologischen Analyse, weil man an diesen Bedeutungen zeigen kann, daß sie die Situation und die Gelegenheit in ihren eigenen Bedeutungsgehalt einschließen. Das Sonderproblem der sogenannten ›okkasionellen‹ Ausdrücke scheint nämlich in vieler Hinsicht der Erweiterung bedürftig. Hans *Lipps* hat das in seinen *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik*[14] getan, und ähnlich ist es in der modernen englischen Analytik, etwa bei den sogenannten ›Austinianern‹, den Anhängern von *Austin*, eine

[14] [Tübingen 1938, jetzt in Werke Bd. 2, Frankfurt 1976]

wichtige Fragestellung, der *Austin* den Ausdruck gegeben hat: »How to do things with words« (Wie kann man mit Worten etwas tun?)[15]. Das sind Beispiele von sich selbst ins Handeln transzendierenden Formen des Sprechens, die sich von dem reinen Begriff der Aussage besonders scharf abheben.

Stellen wir nun diesem Begriff der isolierten Aussage mit ihren verschwimmenden Grenzen das ›Wort‹ entgegen, aber nicht als die kleinste Einheit, die es im Sprechen gibt. Das Wort, das man sagt oder gesagt bekommt, ist nicht jenes grammatische Element einer sprachlichen Analyse, von dem sich an konkreten Phänomenen des Sprechenlernens zeigen läßt, wie sekundär es etwa gegenüber der Sprachmelodie eines Satzes ist. Das Wort, das wirklich als eine kleinste Einheit von Sinn gelten kann, ist nicht das Wort, bei dem die Aufgliederung einer Rede als letztem Bestandstück ankommt. Dies Wort ist aber auch nicht der Name, und Sprechen ist nicht Nennen, und zwar deswegen nicht, weil bei Name und nennen, wie etwa der Bericht der Genesis zeigt, die falsche Implikation der Namengebung besteht. Das gerade ist nicht unser sprachliches Grundverhältnis, daß wir uns je in der Willkür und Freiheit des Namengebens befänden: Es gibt kein erstes Wort. Die Rede von einem ersten Wort ist in sich selbst widerspruchsvoll. Es liegt immer schon ein System von Worten dem Sinn jedes Wortes zugrunde. Ich kann auch nicht etwa sagen: »Ich führe ein Wort ein.« Es gibt zwar immer wieder Leute, die das so sagen, aber sie überschätzen sich gewaltig. Sie sind es nicht, die das Wort einführen. Bestenfalls bringen sie einen Ausdruck zum Vorschlag oder prägen einen Fachausdruck, den sie definieren. Aber ob der ein Wort wird, das steht nicht bei ihnen. Ein Wort führt sich ein. Erst dann ist es ein Wort geworden, wenn es in kommunikativen Gebrauch übergetreten ist. Das geschieht nicht durch den einführenden Akt von jemandem, der es vorgeschlagen hat, sondern offenkundig, wenn und weil es ›sich eingeführt hat‹. Selbst die Wendung vom ›Sprachgebrauch‹ suggeriert immer noch Dinge, die am Wesen unserer sprachlichen Welterfahrung vorbeigehen. Da sieht es immer noch so aus, als hätte man die Worte in der Hosentasche und holte sie, je wie man sie braucht, heraus, als wäre der Sprachgebrauch im Belieben dessen, der die Sprache gebraucht. Sie ist gerade nicht von ihm abhängig. In Wahrheit heißt Sprachgebrauch auch dies, daß die Sprache sich weigert, mißbraucht zu werden. Die Sprache selber ist es, die vorschreibt, was sprachlicher Brauch ist. Darin lieg keine Mythologisierung der Sprache, sondern das meint einen nicht auf individuelles subjektives Meinen je reduzierbaren Anspruch der Sprache. Daß wir es sind, die da sprechen, keiner von uns, und doch wir alle, das ist die Seinsweise der ›Sprache‹.

Das Wort ist auch nicht durch die ›ideale Einheit‹ der Wortbedeutung von

[15] [J. L. Austin, How to do Things with Words, Oxford 1962]

Zeichen oder anderen Ausdrucksphänomenen voll abhebbar. Zwar war es eine der wichtigsten logischen und phänomenologischen Leistungen am Anfang unseres Jahrhunderts, daß die Phänomenologie, besonders *Husserl* in seinen *Logischen Untersuchungen*, den Unterschied zwischen allen Zeichen sonst und der Bedeutung von Worten herausgearbeitet hat. Er hat richtig gezeigt, daß die Bedeutung eines Wortes nichts zu tun hat mit den realpsychischen Vorstellungsbildern, die sich beim Gebrauch eines Wortes einstellen. Die Idealisierung, die ein Wort dadurch hat, daß es eine – und immer diese eine – Bedeutung hat, unterscheidet es von allem anderen Sinn von ›Bedeutung‹, etwa der Zeichen-Bedeutung. So grundlegend die Einsicht war, daß die Bedeutung eines Wortes nicht einfach psychischer Natur ist, so ungenügend ist es doch andererseits, von der idealen Einheit einer Wortbedeutung zu sprechen. Sprache beruht offenbar darauf, daß Worte ihrer bestimmten Bedeutung zum Trotz keine Eindeutigkeit haben, sondern eine schwankende Bedeutungsbreite besitzen, und gerade dieses Schwanken macht die eigentümliche Waghalsigkeit des Sprechens aus. Erst im Vollzug des Sprechens, im Weitersprechen, im Aufbau eines sprachlichen Kontextes fixieren sich die bedeutungtragenden Momente der Rede, indem sie sich gleichsam gegenseitig zurechtrücken.

Wir erkennen das besonders an dem Verstehen von fremdsprachigen Texten. Da ist es ganz allbekannt, wie sich das Schwanken der Wortbedeutungen im Durchgehen und Reproduzieren der Sinneinheit eines Satzgebildes langsam stabilisiert. Selbst das ist natürlich noch eine ganz unvollkommene Beschreibung. Man braucht nur an den Vorgang des Übersetzens zu denken, um zu sehen, wie unvollkommen diese Beschreibung ist. Denn darin liegt das ganze Elend des Übersetzens, daß die Einheit der Meinung, die ein Satz hat, sich durch die bloße Zuordnung von Satzgliedern zu den entsprechenden Satzgliedern der anderen Sprache nicht treffen läßt und daß so diese gräßlichen Gebilde zustande kommen, die uns im allgemeinen in übersetzten Büchern zugemutet werden – Buchstaben ohne Geist. Was dort fehlt und allein Sprache ausmacht, ist, daß ein Wort das andere gibt, ein jedes Wort von dem anderen Worte sozusagen herbeigerufen wird und seinerseits selber den Fortgang des Redens weiter offen hält. Ein übersetzter Satz, wenn er nicht von einem Meister der Übersetzungskunst so gründlich verwandelt ist, daß man ihm nicht mehr anmerkt, wie ein anderer lebendiger Satz dahinter war, ist wie eine Landkarte im Vergleich zu der Landschaft selber. Die Bedeutung eines Wortes ist eben nicht nur im System und im Kontext allein da, sondern dieses In-einem-Kontext-Stehen bedeutet zugleich, daß sie sich von der Vieldeutigkeit, die das Wort an sich hat, auch dann nicht völlig abscheidet, wenn der Zusammenhang den jeweiligen Sinn eindeutig macht. Der Wortsinn, der dem Wort in der Rede, in der es begegnet, zukommt, ist es offenkundig nicht allein, was da ist. Da ist anderes mitprä-

sent, und die Präsenz all dieses Mitpräsenten macht die Evokationskraft aus, die in der lebendigen Rede liegt. Daher läßt sich sagen, daß jedes Sprechen ins Offene des Weitersprechens weist. Stets ist mehr und mehr in der Richtung zu sagen, in der das Sprechen einsetzte. Darin liegt die Wahrheit der These begründet, daß Sprechen im Element des ›Gesprächs‹ vor sich geht.

Wenn man das Phänomen der Sprache nicht von der isolierbaren Aussage her, sondern von der Totalität unseres Weltverhaltens aus faßt, die zugleich ein Gesprächsleben ist, dann wird besser verständlich, warum das Phänomen der Sprache so rätselhaft, anziehend und abweisend zugleich, ist. Sprechen ist die am tiefsten selbstvergessene Handlung, die wir als vernünftige Wesen überhaupt ausführen. Jedermann kennt die Erfahrung, wie man beim eigenen Sprechen stockt und einem die Worte in dem Augenblick ausgehen, in dem man auf sie bewußt achtet. Eine hübsche kleine Geschichte, die ich mit meiner kleinen Tochter erlebt habe, kann das illustrieren: Sie sollte ›Erdbeeren‹ schreiben und fragte, wie das geschrieben wird. Als man es ihr sagte, bemerkte sie: »Komisch, wenn ich das so höre, verstehe ich das Wort überhaupt nicht mehr. Erst wenn ich es wieder vergessen habe, bin ich wieder in dem Worte drin.« So Drinsein im Worte, daß man ihm nicht als Gegenstand zugewendet ist, ist offenbar der Grundmodus alles sprachlichen Verhaltens. Die Sprache hat eine bergende und sich selbst verbergende Kraft, so daß das, was in ihr geschieht, vor dem Zugriff der eigenen Reflexion geschützt ist und gleichsam im Unbewußten geborgen bleibt. Wenn man das entbergend-bergende Wesen der Sprache erkannt hat, dann wird man über die Dimensionen der Aussagelogik hinausgenötigt und dringt in weitere Horizonte vor. Innerhalb der Lebenseinheit der Sprache ist die Sprache der Wissenschaft stets nur ein integriertes Moment, und im besonderen gibt es solche Weisen des Wortes wie die, die wir im philosophischen, im religiösen und im dichterischen Sprechen vor uns haben. In ihnen allen ist das Wort etwas anderes als der selbstvergessene Durchgang zur Welt. Wir sind in ihm zuhause. Es ist wie eine Art Bürge für das, wovon es spricht. Das liegt besonders im dichterischen Sprachgebrauch klar vor aller Augen.

15. Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?

1970

Das erste, was wir uns hier klarmachen müssen, ist: Warum ist das für uns eine Frage? Welcher Verdacht oder welche Kritik an unserem Denken steht hinter dieser Frage? Es ist der grundsätzliche Zweifel daran, ob wir überhaupt aus dem Bannkreis unserer sprachlichen Erziehung, unserer sprachlichen Gesittung und unserer sprachlich vermittelten Denkweise herauszutreten vermögen und uns der Begegnung mit einer Wirklichkeit auszusetzen wissen, die unseren Vormeinungen, Vorformungen, Vorerwartungen nicht entspricht. Dieser Verdacht besteht unter den heutigen Bedingungen, d. h. angesichts der verbreiteten Beunruhigung unseres menschlichen Daseinsbewußtseins in bezug auf die Zukunft der Menschheit, als ein langsam in unser aller Bewußtsein tretender Verdacht, daß, wenn wir so weitermachen, wenn wir die Industrialisierung und Profitierung unseres menschlichen Daseinsbewußtseins in bezug auf die Zukunft der Menschheit, als ein langsam in unser aller Bewußtsein tretender Verdacht, daß, wenn wir so weitermachen, wenn wir die Industrialisierung und Profitierung unserer menschlichen Arbeit so weitertreiben und unseren Planeten mehr und mehr zu einer großen arbeitenden Fabrik organisieren, wir die Lebensbedingungen des Menschen im biologischen Sinne sowohl wie im Sinne seiner eigenen humanen Ideale bis zur Selbstvernichtung gefährden. So kommt es, daß wir heute mit besonderer Wachheit fragen, ob in unserem Weltverhalten nicht etwas falsch ist und ob wir vielleicht schon in unserer durch Sprache vermittelten Welterfahrung Vorurteilen unterliegen oder, was noch schlimmer wäre, ob wir Zwangsläufigkeiten ausgeliefert sind, die bis auf die sprachliche Strukturierung unserer ersten Welterfahrung zurückgehen und uns sozusagen sehenden Auges in eine unheilvolle Sackgasse rennen lassen. Es zeichnet sich langsam ab, daß, wenn wir so weitermachen – das ist zwar nicht auf den Tag auszurechnen, aber es ist ganz sicher vorauszusagen –, das Leben auf diesem Planeten unmöglich wird. Das ist so sicher vorauszusagen, als wenn wir einen Zusammenstoß mit einem anderen großen Gestirn auf Grund astronomischer Rechnungen voraussagen müßten. So ist es ein Thema von